

# السلامون والأقباط



0194540

Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ٢٠٠١

أ.د. محمود حبيب  
جراح بالمستشفى الملكي المصري

طهارة البشرية

---

المسلمون والأقباط  
في إطار الجماعة الوطنية



الجمعية الوطنية للمسلمين والأقباط

١٩٨٠





## مقدمة

شغلنى موضوع هذه الدراسة فى أعقاب عدوان ١٩٦٧ . وبدأ مع الوقت أن هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك فى المجتمع المصرى ، وأن تفت من صلابته . وليس خطر الهزيمة فى أنها تشكل تراجعاً عن موقع ما ، ولكن خطرهما الأشد أنها قد تخلخل الثقة فى المسلمات ، وتزعزع الثوابت فى العقول والقلوب . والهزيمة فى ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر ، رغم كل ما تفضى إليه من خسائى وتضحيات . وهى حلقة من حلقات الكر والفر ، تتداول فى طريق النصر النهائى . وأن التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من أننا لا نواجه خصوماً طامعين ، لا نواجههم على أرض أخرى غير أرضنا ، ولا نصارعهم للسيطرة على طرف ثالث ، إنما نكافحهم عن ذواتنا . فنحن لسنا طرف صراع فقط ، إنما نحن موضوع الصراع أيضاً . لذلك لا ينحصر الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون ، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم ، لأننا نملك بحكم طبيعة الصراع نفسه ما لا يمكنهم أن يملكوه . نحن بلدواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه . وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح ، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم .

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة فى أى مواجهة . هو الانتماء باليقين للجماعة ، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة ، فى الملمات . والطامع قوى الإدراك فى أن ضمانه الأساسى لا يتأتى من عدته وأدواته ، ولكنه بآلية من تقنيته هزى التماسك فى الجماعة وافساد قوامها ، أى من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية ، وتلويب الشعور بالتمييز ، واستيعاب تلك الشراذم فى إطار انتماء صغرى يرسم هو حدوده ، بما يوحطهم فيه ويصفى إدراكهم بأنهم مختلفون ، وأنهم

متوحدون . ومصر والمصريون بخير ، بقدر ما يستيقظون قوة تماسكهم ،  
وإدراكهم لتمييزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية شمر الاعتزاز ، وهي ترابط المصريين واتحادهم  
في مواجهة الاحتلال البريطاني في ١٩١٩ . فعزمت بعون الله على دراسة هذا  
الأثر ، فور انتهائي من دراسة أخرى شغلتنى سنتين ، عن تاريخ مصر من بعد  
انتهاء الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة  
١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة في ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين .  
وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين أحمد والمسيح» ، انشر بعض الدراسات  
التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والاقباط في مصر . نشرتها مجلة الكاتب ،  
فظهرت الحلقة الأولى منها في فبراير ١٩٧٠ ، والثانية في إبريل التالي عن  
فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، والثالثة في يونيو التالي عن السياسة  
البريطانية تجاه هذه النقطة ، والرابعة في أكتوبر من العام نفسه عن ثورة  
١٩١٩ ، والخامسة في فبراير ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣ ، والسادسة في إبريل  
التالي من المجلس النابية .

كنت أظن في البداية ، أن امر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد  
لا تتجاوز الثلاثة ، وأن مادة الموضوع لن تتواءم بأكثر من ذلك كثيرا . فلما  
ضربت بالقاس في الأرض ، هالتي غزارة المادة ووفرتها . فعزمت أن أعدل  
بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخي للمواقف السياسية في هذا الأمر ،  
إلى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية . كما  
اقتضت دراسة هذه المؤسسات الإفصاح لدراسة المؤسستين الدينتين ، وهما  
الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التي جرت  
حولهما . وفي هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب في يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة  
الإسلامية ، وفي أغسطس وأكتوبر ١٩٧٤ عن الأزهر بين القصر والحركة  
الديمقراطية . ثم واليت اتمام دراسة الموضوع مما لم أسمع لنشره بعدها .  
وزاد كثيرا عن حجم ما سبق نشره .

وكان من أسباب إعادة النظر في طريقة معالجة الموضوع ، والعدول فيه  
عن مجرد تتبع السياق التاريخي للأحداث السياسية إلى دراسة المؤسسات ،  
كان من أسباب ذلك ، أن موضوع الدراسة لا ينبغي أن يكون متعلقا بموقف  
الاقباط من الحركة الوطنية أو الحركة السياسية عامة ، أو موقف أي من هذه  
الحركات من القبط ، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندي وضعاً مغلوطة .  
أن الوضع السليم في ظني ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والاقباط في إطار  
الوعي الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هي أم قومية ، وتتبع  
التطور التاريخي لهذه الجامعة . وكان أفصح هذا الوضع للمسألة موجبا  
لإعادة النظر في تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع إعادة النظر في بعض

ما كان سبق نشره ، وإعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصل الأول الذي أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما .

وقد شغلني في معظم فصول الكتاب : تتبع الجامعة السياسية ، من جانبها الحركي المعيشي ، أكثر مما شغلني الصياغات الفكرية التي ينتجها المفكرون لهذه الجامعة . وإن صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير في المعامل نقية صافية ، ولكنها معزولة نوعا ما في تراكيبها المنطقية وصفاتها المثالي . أما الفكر المعيشي في اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصدي للمشاكل . وهذا ما شغلني التنقيب عنه والتقاطه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات . قيمة باظهار هذا الجانب الحركي أكثر من غيرها . وأرجو أن أكون وفقت في ذلك نوعا ما .

وكان التركيز على المؤسسات في دراسة الموضوع ، مثيرا للتداخل بين خيوط السياق الزمني للأحداث ، وبين التريث لدى كل موضوع نوصي بعينه لاستيفائه ما يتطلبه ، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للامام لتتبع مآله . والتوفيق بين هذين الأمرين مما قد يثير الاضطراب . وقد أجتهدت توفيقا بينهما ، في أن أقسم الموضوع بما يراعى الطريقتين معا . فأجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعي محدد متميز ، وأمتد به وراء رقدا ما حسبما يستوجب بحثه . ولكنني أوردته بين غيره من الموضوعات النوعية ، في سياق زمني ، وفق ما حسببت أنه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، أو أثرا هاما له في هذا السياق . وبهذا يحتل موقعا من المساحة الزمنية العامة المدروسة ، يكون ملائما لهذا الأثر أو الدلالة التاريخية . ثم لا أعود إليه ، إلا إذا استوجب السياق الزمني ذلك ، إشارة لدلالة طرات من بعد في ظروف تلت . وأرجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب .

وأطرف ما قابلني في دراسة هذا الموضوع ، أن عاما جد عادي بين أهوام التاريخ المصري الحديث وسنياه ، بدت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩٢١ . عام قد يمر به القارئ للتاريخ ، أو الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر . فهو ليس عام حدث أو أحداث جلية ، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما ، في أي من مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي الظاهرة . ولكنه يتكشف في هذه الدراسة عن عام عجيب ، ففيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسي حول الأزهر والكنيسة ، وأثر موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين في وظائف الإدارة ، وعربدت فيه بعضات التشهير في مصر وتركيا وغيرها ، وظهرت جمعية الشبان المسلمين

وجماعة الاخوان المسلمين . وفي أعقابها جرت أحداث حائط البراق في فلسطين .

لقد سلخنت هذه الدراسة متى سنتين ، أجمع مادتها وأصنفها وانظر فيها وأعيد النظر . وأبطأت في إنجازها عدد من الأمور . فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتي ، أنا أدرسه في أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأرتزق منها ، وهي تشغل من وقتي شاغل عمل كامل . وثاني الأمور أن عرضت لي خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرقتني عنه مؤقتا ، وأعانتني الله أن أصدر فيها بعضا من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور أن الأحداث العامة أرشدتني إلى أشياء ، أوجبت علي مراجعة بعض من الأسس العامة في تفكيري . واقتضى ذلك مني المهمل والتريث ، حتى تستقر وجهتي من جديد على نسق محدد ، يمكن به تناول الأمور ، وحتى أعود على جماع من نفسي واطمئنان مع طبعي . ولعل ذلك يتضح لقاريء هذا الكتاب ، إذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف . ولغله يتضح أكثر في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب .

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذي اعتز بكوني فردا فيه - فردا من ملايين سلفت وأمت ، وستجيء أن شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

المجوزة في ٢٦ إبريل ١٩٨٠

طارق البشري

## القرن التاسع عشر

---



## الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون في تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث اهي الحملة الفرنسية ، او اى حدث سابق عليها او لاحق لها . والقائلون بانها الحملة الفرنسية ينظرون الى ما وفد مع تلك الحملة من علوم القرب وفتونه ، مما راوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التي قامت من بعد . والتاريخ المصرى الحديث مرتبط في هذا المنظور بما وفد عن العرب من اسباب العمران الحديث ، بمعنى ان مصر الحديثة هي هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها . والناظرون الى علامة البداية في الحركة الثورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال . والمنقبون عن نقطة البداية في الصراعات الطبقية عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكوات المماليك ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما اثبتته الجبروتى من احداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح في نظر كاتب هذه اللوامة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة ، هو الاعتبار في تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على في ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمى مصر وقبظها في المجال السياسى ، اى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، متمثلا في حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية ، وفي حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية . وان من يطالع التاريخ المصرى ليكتشف في وضوح ، ان لعة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية في العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على . وليس من شغلط التعبير القول مجازا في هذا الخصوص بلغة « في البدء كان الدولة » .



والدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام علي اكتافها ببناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الاوحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها . والى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شهود من تطوير ، واليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من تكسات . وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية في هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب او اية جماعة أهلية ، انما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفي أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحدائث » ، متعشلة في الجيش ، ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم « المصرى » كان سابقا على الوعي بالمصرية ، كما ان هذا التنظيم دفع اليه مشروع سياسي كبير جرى على يدى محمد علي ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الرأسمالية » حسبما استقرا الفكر الماركسي من تجارب القوميات الأوروبية .

استطالت تلك العملية التاريخية على عهد محمد علي ، من بدايته في ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولي محمد علي الحكم ، انما تكون على مدى من السنين ، من خلال ادراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها ، ومن خلال سلسلة الافعال وردود الفعل الواعية التي عرفتھا مصر في تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصيرته السياسية النافذة .

ومحمد علي بناء ومصلح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصرى الى حيث يجرى على ندره الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور ان نجاحه قد انتكس ، وان مشروعه السياسي الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، وما أدت اليه من اجهاض تجربته واضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء التام على عزمه الطموح في ارث الخلافة العثمانية واعادة بثها على يديه . . . ولعل مشروعه كان ينحصر في بلوغ تلك الغايات ، اى بناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة في تكوين تلك الامبراطورية . ولكن هذا الذي يعتبر وسائل لديه ، هو بعينه الاثر الباقي لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذي يعتبر غايات لدينا نحن المصريين . هو النهضة بالمجتمع المصرى واشاعة روح التحديث فيه وارساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطمت غايات محمد علي امام ناظره ، ولكن بقيت وسائله هي لب الغايات المصرية . ان جهاز الحكم والادارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع في مجملها الى الابنية التي شادها الرجل في الثلث الاول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد علي شأن القادة المصلحين جميعا ، يمتزج فيه القديم

والحديث . فلم يكن مصلحا كبيرا قضى على دولة الاتراك والماليك فقط ، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما ايضا . هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من فيلق القوقاز ، ولكن بالمعنى السياسي ، معنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم في السياسة والصراع ، فكانت له ذراعا مملوكا عثماني وعينا مصنع حديث . وامتزج في عقله وقطعه كل من تجارب يديه ونظرة الاستشراف الى المستقبل .

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش . به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعا واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس لذلك يكون من المفيد أدركنا لسياسة محمد علي المصرية تتبع ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية . والمعروف أن جماهير الشعب المصري ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم في تعيين محمد علي واليا على مصر ، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح ، تسهم في صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية ، التي انشغل فيها محمد علي وعسكره الألبانيون والدلاة ، في تثبيت شغل طول الماليك من بحكم مصر السابقين . وحدث في ١٨٠٧ أن وفدت الى مصر حملة فريرز الانجليزية واحتلت الاسكندرية ، فلقبت ماهو معروف من مقاومة المصريين . وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط . والمهم في تلك المقاومة التي اتمت الحملة الانجليزية ، أنها لم تسقط فقط هبة الانجليز ، ولكنها كشفت عما اظهره الجند من خوف وفرار أمام الغزاة . كما اظهرت ما استولى على محمد علي من فزع ، عندما علم باحتلال الانجليز الاسكندرية ، فتشاغل من المساهمة في المقاومة ، وتلكا حيث كان بالصعيد يتعقب الماليك ، وابطا الخطو في العودة الى القاهرة . وبهذا ظهرت للمقاومة الشعبية المصرية ، أنها قادرة على احراز نصر حاسم على الغزاة ، بقوتها الذاتية ، وقياداتها وكبار المشايخ ، وكلهم زهو بما أنجزوا ، وكلهم أمل أن يزداد الوالي استنادا اليهم واشراكا لهم في سياسته ، واقترحوا عليه استمرار المقاومة وأن يخرجوا جميعا « مع الرعية والعسكر » لمواصلة الجهاد . ولكنهم فوجئوا به بجيب « ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بالمال ليعلاف العسكر » .

بهذه الكلمة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد واسخة من مئات السنين ، وهي عزل المصريين عن الجيش وحس واجب الدفاع عن بلادهم ، وتكوين الجيش من عناصر نخيلة تحتكر العمل العسكري ، وتستمد من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد ، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومبرره . ورفض أن محمد علي كسب حكم مصر لأسباب من أهمها مساندة المصريين له ، فما لبث فور توليه السلطة أن أسرد

بالفصور الذاتى نمط الحكم القديم ، حيث يقوم الاتصال العاطف بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فريزر اكسب محمد على كسبا متعدي الجوانب . اذ احبط الغزو وقواه ذلك على منافسيه من بقايا ممالك مصر ، ورفع من شأنه في نظر الدولة العثمانية ، وثقل موازينه في الميدان الدولى ، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد على يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد اربعين عاما ، واستمر في ذريته حتى منتصف القرن العشرين . رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينسى الرجل في لحظة النصر ايجديات سياسة حكومات العصور الوسطى ، وهى ان ينحصر دور الشعب في أداء « ملائف العسكر » دون ان يكون للرعية « خروج » ويطلق الجبرتي على ذلك بقوله « قَلَيْتَ الْعَامَةَ شَكَرُوا عَلَى ذَلِكَ أَوْ نَسِبَ إِلَيْهِمْ فَعَلَّ » بل نسب كل ذلك الى الباشا وعساكره ، وجوزيت العامة ضد الجرائم بعد ذلك (١) .

بهذا المنطق التقليدى الصرف بدأ محمد على ينفذ سياسته في بناء الجيش المنظم الحديث . وظل سنين عدة يستخدم جنوده من اخلاط الاجناس العثمانية ، في الحروب التى خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان في تلك الفترة عثمانى الأهداف ملوكى الأساليب ، تحصل مشروعه السياسى - على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال (٢) ، في احياء العالم العثمانى . وحاول الرجل في اطار هذه الصيغة اضعاف الطابع الاوروبى على جيشه ، من حيث تنظيم الجنود وتدريبهم فنون القتال الحديث واستعمال ادوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكونا من هذه الاخلاط العثمانية الملوكية من غير المصريين اهالى البلاد . وجاءت هذه المحاولة في ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد ان استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الاخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتي بقوله ، « امر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوة ، فأخذوا في الرماحة والبندقية المتواصلة المتتابعة كالرمود ، ورجعوا داخلين في المدينة في كبكة عظيمة ، وداسوا اشخاصا يخولهم بل وحميرا ايضا (٣) » . ودبر الجند مؤامرة ضده باشاعة التمرد والاضطراب في المدينة ، وكشف ذلك له على انه ان صمم على « التجديد » فلا بد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين . فبدأ على مهل ويحظر يبعدهم من القاهرة الى الاقاليم والثغور ، تشتيتا لهم واقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن في مقدوره ان يستبدل بهم ممالك جدد ، لان شراء هذا الرقيق الأبيض كان قد استحال تقريبا منذ بسط الروم سيطرتهم على جورجيا وبلاد الجرجس التى كان يستورد منها المماليك عادة .

ولكن ما انكشف لمحمد على من استحالة تجديد الجيش مابقى فيه  
 الجند العدامى ، ومن فشل السلطان محمود الثانى فى تجديد جيش السلطنة  
 بسبب تمرد الجند الانتشارية ، كل ذلك لم يفتح امام بصيرته فورا طريق  
 الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « اتجهت أنظار الوالى الى تأليف  
 الجيش النظامى . وكان كلما فكر فى أن يكون هذا الجيش من الاتراك أو  
 الارتود ، اعترض له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكرى  
 مرارا ، فرأى أن يؤلف الجيش من جنس آخر . غير أنه بقى مترددا فى تعيين  
 هذا الجنس . وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة . . . (٤) » .  
 لقد كان الوالى من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصرى فى تحريك  
 السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم فى ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى  
 السلطة حتى امتلا عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثمانى فى تكوين  
 الجيش - عمود الارتكاز فى السلطة - من المسيحيين الاجانب . وجاءت حملته  
 على السودان فى ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن الايدى المقاتلة  
 يتلمسها فى سواعد الافريقيين . وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم .  
 وأقام فى منفلوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانين يدرسون على فنون  
 القتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت  
 الأمراض فيهم حتى كادت تفنيهم . وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش  
 النظامى الحديث على أسس مملوكية .

#### بداية التمهيم :

لزم انقضاء أكثر من خمسة عشر عاما على تولي محمد على الحكم ،  
 حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التى كان يتهيبها من قبل ، وانفذ  
 الفكرة التى كانت تخامره ولا يجرؤ عليها ، فأصدر أمره بجميع أنفار الجيش  
 الجديد من المصريين . . . » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطيئة لضرورة  
 املت نفسها عليه ، وهى استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير  
 المصريين . وأصدر فى ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى أحمد باشا طاهر ليجمع  
 من الوجه القبلى أربعة آلاف مصرى لينضموا الى لاذ اوغلى ناظر النظام  
 العسكرى ، ليرسلهم الى سليمان باشا ( كولونيل سيف ) مدرب الجند  
 باسوان ، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون  
 بعدها الى بلادهم ويعتبرون جنودا مدى الحياة . وفى مارس ١٨٢٢ كتب  
 الوالى الى ابنه ابراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون  
 المجند « متوطنا فى القرية التى يجلب منها ، وذو اهل وسكن فيها ، وليس من  
 هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقضهم زمام ، وأن يحرد  
 هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام اقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم ، بحيث يكونون  
 مستقرين فى اماكنهم مهينين للطلب ، وأن يثبت فى الدفتر أسماء قراهم  
 واسمائهم واسماء آبائهم ، وأنهم سيستخلصون ثلاث سنين . يعطون فى اثناء  
 خدمتهم لحما وارزا مطلقا مرتين فى الأسبوع ، ومربيا قلعه ثمانية قروش كل

شهر ، والكسب اللازمة لهم في كل عام (٥) . فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخيا عظيم الخطر في بناء مصر الحديثة . كان اول قرار بالتجنيد الاجباري للمصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية - وكيزة الدولة - من « ذوى الأهل والسكن » في مصر . يطلق الدكتور غريال على ذلك بقوله « لقد خل محمد علي الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذي أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، أي التجنيد العام ، رسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية . لقد عملت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجبلية أحيانا ، وإلى جميع العبيد أحيانا أخرى . حاولت الحكومة الإسلامية هذا الحل أو ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيا ونفاد مواردها . . (٦) » . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر ، وإنما صار لهم « الخروج » . وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية في مصر .

قاوم الأهالي التجنيد في البداية ، لم تظهر لهم دلالة التاريخية وقتها، ورأوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديد ، هو أشد متوا من ضرائب المال وسخرة الأشغال العامة . ونفروا من التجنيد أفرادا وجماعات ، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى ، ويسوقونهم مصفدين بالأغلال ، لم يكن النفور من التجنيد كراحة للجندية ، والعسكرية في بعض الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندي مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن أتى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالي ، على مدى مئات من السنين . واستحال في تصور المصريين أن سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة . مادام الأمل ابن التجربة ، ومادام الخيال وليد الواقع المحسوس .

وعلى أية حال ، فإن قرار التجنيد الذي فرض بالقوة الجبرية على المصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالي ظلما أو عدلا ، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة ، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندي اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقي لمحمد علي كحاكم عبقرى ، لم يضق أفقه عن قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين . ولم يغب من تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندي منطوعا من بيئته في بلاد القوقاز والشركسي ، وبين اقتناصه من قرى مصر . وإذا كان الاصطياد أول درس وأحصه في ترويض الوحوش ، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من قطع الصيد عن بيئته ، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة أى هدف وأى شيء . وعلى الضد من ذلك لن يروض أى وحش ما بقى في غابته ومن قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندي القديم يحترف القتال كهيئة يمارسها ارتزاقا . مفصول الروابط

عن وشائج الأهل ومجالات الإنتاج في البيئة الاجتماعية . تتلنى عوائده المادية الى المستوى الحسى انفرادى المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية في الشعور بالسيادة واشاعة الحوف والرهبة . اما الجندي المواطن - فعلى النقيض صيغت ماديته وروحانيته في اطار من وشائج قرابة الأهل والسكن وعلاقات الانتاج ، وفي محيط الأسرة والقرية والمهنة . وماديته شائعة مع غيره لا تقف عند حدود الاشباع الحسى المباشر ، وإنما تمتد وتتصلع الى مستوى جماعى . ويحركه الشعور بالانتماء الى الجماعة . ومن جهة أخرى فان التنظيم الحديث للجيش يتطلب قلنا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثرة كثيرة في عدد الجند . الأمر الذى لم يكن في المقذور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فان تجنيد المواطنين كان أمرا منصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية ، بمراعاة درجات الضغط والتأييد المحسوب والمتوقع في اطار أمن الحكومة ، وبمراعاة عناصر الانتاج الاقتصادى مادام المجدون هم في النهاية قسما لا يجهل الرء من قوة الانتاج البشرى في الصناعة والحرف .

كتب محمد على الى ابنه ابراهيم « من الجلى الواضح أن الواجب يقضى علينا أن نجند الصياكر حسبما يتيسر لنا ، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف » . وأن نوفق بين مصالحنا وحالتنا وأن نرى أعمالنا على قدر قدرتنا .. (٧) . وأرسل اليه عماله يخبرونه بفرار الجند ، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب ارغامه عليه او معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير الفلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم اليه ، وذلك بتفهمهم تدريجيا أنه امر منظو على الخير ، وبملء أذانهم بالأقوال التى تستوجب حسن قبولهم اياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء .. (٨) . وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب « أن ذاتة الكتاب لا ريب في أنها جامعة للفيوضات الأزلية . فإذا ما قراها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل للشروع فيه ، ثم باثروا التعريينات مفب القراءة ، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات » . وأوحى الى بعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا في هذه العملة ، لاضفاء الطابع الشرعى على النشاط الجهادى . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الزجبي في كتابه « تاريخ الوزير محمد على باشا » ، اذ خص « النظام الجهادى الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الدينى من حفظ الشعور الاسلامية وتحصينها ، مع ما يلزم دفاعا عن بلاد الاسلام من طاعة وصبر ونظام (٩) .

وامتلات كتب الوالى الى عماله بوجوب ملاحظة أحوال المجندين ، وحسن معاملة من لا يقبلون في الفرز فيعادون الى قراهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم بأثر التجنيد في عمليات الانتاج الزراعى ، اذ كان المجندون هم زهرة

شباب القرى من أصحاب الفئوس الضارية ، فكان يذكر عماله ألا ينسوا أن هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات في قراهم خاصة في مواسم البلر والحصاد ، وأنه يلزم ألا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية » التي عليها مدار الفنى والثروة للجميع (١٠) .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، في زمان الحكم المملوكى العثمانى ، أدنى علاقة عضوية بانتماء . كانت أشبه بالحجر الصلب يضرب الرؤوس من عل ، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين . وأتى تجنيد الفلاحين ليقم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التى تمثل ركيزة الحكم . وبدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصرى . وإذا كان اعتاد الحاكم من قبل أن يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوى بهم ، فهو لا يمكن أن يستغنى عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه وقواه الضارية . والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما ، يشمل أفرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة . والحكم الفردى الطليق لا يعنى انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم أو مفارقتها لها ، ولا يعنى أكثر من أن مشيئته فى إطار المؤسسة الحاكمة مشيئة قهر مقيدة من الناحية التنظيمية ، ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد اسباب الاتصال والتحريك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصرى ، فقد لزم الحاكم هو الآخر أن يسير فى طريق التمصر . حدث أن أمتعن أحد كبار الموظفين الأتراك « على أفا » الفلاحين المجندين فى حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا . لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك » وعلم محمد على بهذه القالة فأرسل الى محافظ دمياط يأمره « اضربوه ( على أفا ) مائة نبوت على أنيته وينفى ، وأن عاد يصلب » . وتكشف جسامه العقاب عن حمية محمد على ، وهى حمية لا ترجع الى فرط تعاطف مع الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالى لما يחדش هيبة حكومته ، إذ تمتعن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب فى تكوينها . ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من توحيد بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصرى بحيث يكون امتهانه امتهانا لسلطة الدولة . وقد صار الحاكم — رغم أصله الأجنبى وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطرا حفاظا على سلطاته ، أن يستوجب قلدرا من الاحترام لشعبه .

#### حدود التمصر :

لم يسر تمصر الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن لثقل محمد على أن يفعل ، ولا كان من شأن المعكات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التمام فى هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بإمكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٣٧٦ ألف جندى ( بلغ هذا الرقم فى سنة ١٨٣٩ ) ، وسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا الى سوريا



شمالا الى الجزيرة العربية شرقا ، وبحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوش  
اوروبا واساطيلها ، فلم يكن بالامكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت  
بعيده عن الجندية والخبرة العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب  
يعود ايضا الى حرص الحاكَم على ابعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا  
لما رآه امنا لحكومته . وادخال المصريين حتى في ادنى مستويات العمل  
العسكري لم يشرح فيه — كما سلفت الاشارة — الا بعد فشل كل البدائل  
المتاحة . وقد سجل الامير عمر طوسون نقلا عن كلوت بك ، ان استخدام  
المصريين اظهر أنهم يندرون على استعادة ميجدهم التالذ في الحروب ، ولكن  
ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية ياهرة . كانوا يفقدونه اذا ارتفعوا الى  
مراتب القيادة مما ارغم محمد على على تنحيته عنها ، ثم يكشف عن السبب  
السياسي لهذه النتيجة قائلا في وضوح : « ربما كان هذا من حظ محمد على  
وبمن طالعه ، لأن — المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة  
لا يؤمن بجانبه . فلو سلمت قيادة الجيش الى ضباط من جنسه ، لخيَّف أن  
ينزحوا يوما الى الفتنة والتمرد . أما والحالة كما هي الآن ، فالرؤساء  
قايضون على ناصية الجنود ، وهم لا يركنون الى المصريين كما يركنون الى  
ابناء جلدتهم . فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيطة لأنفسهم . ونشأ عن ذلك  
مراقبة متبادلة كانت نتيجتها خضوع الجيش والفة للنظام (١١) » .  
كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الاتراك والمماليك ، لأن الباشا  
لم يكن يريد أن يجعل نفسه في متناول الشعب المصري ، ولكن لما توطلت  
سلطته ادخل المصريين في وظائف الضباط الصغيرة » فظهروا ذكاء فاقا  
وصاروا افضل من الأتراك (١٢) .

كان محمد على ترنيا يقف على رأس فرقة من الالبان والدلاة ، ويعوطة  
جمع من الاتراك يشكلون النخبة التي استعان بها في حكم مصر وقيادة جيشها  
عندما صعد الى الولاية . ولكنه أدرك أن اقتصار استناده على هؤلاء موقع  
له في قبضتهم ، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه حسب العادة الجارية  
ومنها . وقد سبب له الجند الالبان كثيرا من الاضطرابات مما أوجب عليه  
رسم خطة هادئة لبشرتهم في الاقاليم والتخلص منهم في حرب الوهابيين .  
وكان الشروع في تجديد المؤسسة العسكرية لابد واجدا مقاومة عنيفة من  
هؤلاء ، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار ، فضلا عن احتمال افسالهم  
المشروع ، كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوئتها ، مما  
يشير تنازع الولاء لدى هؤلاء الاموان العثمانيين . وكل تلك الاسباب يشير الى  
أن احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة . لذلك عمل الوالى على اضعاف  
تلك القوة ، وموازنتها بغيرها من القوى .

وكان محمد على قد أتم التصفية المادية الاساسية لقادة المماليك في  
١٨١١ ، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة ، يعلمهم التركية قراءة

وكتابة ويضربهم فنون القتال ، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد ان ساروا  
ممايكال له . ولما تستعمل الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) في تدريب  
جيشه ، قدم اليه خمسمائة من اولئك الممالك يدرّبون على فنون الحرب  
الحديثة ، وحث الوالى كبراء الدولة على الاقتداء به في تقديم بعض ممايلكهم  
لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحواً من الالف كانوا القيادات للجيش المصرى  
الحديث . واختار المدرسة الحربية مدينة اسوان لتكون عزلتها في اقصى  
الجنوب حاميا لها من تيارات السياسة في العاصمة . وارسل الوالى الى  
ناظر المدرسة في سبتمبر ١٨٢٢ «حيث ان الممالك اجدر بالمعاونة بالنسبة  
للجنود الاتراك ، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق ان يكون ضابطا ،  
ثم يكمل العدد الباقى من الاتراك ...» (١٣) . وامكن رغم الصعوبات  
والفتن ، ان يتم تدريبهم في ثلاثة اعوام ، وان يعودهم على اصعب الخصال  
بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط (١٤) .

بدا لمحمد على وقتها ، انه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة  
بغير الخبرة الحديثة في النظم والعلوم . ولم توجد هذه الخبرة الا لدى  
الاوروبيين . فاخذ النظام الحديث كله في الجيش - مشاة وفرسا  
ومدفعية - عن النظام الفرنسى . وجرى الامر على مايتبع فى الجيش الفرنسى  
من تمرينات وتحركات ، حتى فى الموسيقى . وترجمت القوانين واللوائح  
الفرنسية حرفيا لينظم الجيش المصرى على مقتضاها . واتبع فى تصنيف  
درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى (١٥) . ولايكاد يظهر خلاف فى  
ذلك عن النظم الفرنسية الا النداءات العسكرية التى بقيت تركية ، والا  
ملابس الضباط والجنود . ولم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين  
فى البداية ، ثم قلب الطابع الفرنسى . وكان اشهر هؤلاء ، كولونيل سيف  
( سليمان باشا الفرنساوى) الذى اقيمت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش  
وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى ارسلت الى اسوان فى ١٨٢٠ . وعرفت  
اسماء مثل الجنرال بوابينى والكولونيل جودان ، وبولونينى ناظر مدرسة  
المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالى) ناظر مدرسة  
المدفعية ، ويبسون مراقب انشاء السفن ، واللواء دى سيريى الذى اشرف  
على الترسانة البحرية ، وموجيل الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية ،  
وانطون يتانسى وكاملو توسكالى من معلمي المدرسة البحرية ، وجملة اخرى  
من كبار الضباط .

على هذا المتحو تكونت المؤسسة الرئيسية فى دولة محمد على . المصريون  
الذين كانوا من قبل ، على مدى قنات من السنين - يعاملون كشعب مهروم  
ليس له ادنى نصيب فى المساهمة فى حكم ولا فى جيش ، ادخلهم النظام الجديد  
فى الجيش ، وتكونت قاعدته كلها منهم ، فبلغت فى ١٨٢٦ نحواً من ٢٧٦  
الفا من الجنود . ولم يؤذن لهم بتولى وظائف الضباط ، لما سبق بيانه من

خشية الحاكم أن يتحد الجند والضباط عليه ، فلما استقرت الدولة اذن  
لنسبة محدودة منهم أن تصل إلى رتبة اليوزباشى فقط . والعناصر التركية  
التي انحصرت فيها القيادة منذ غزو تركيا لمصر في ١٥١٧ : تقلص دورهم في  
مؤسسة محمد على ، مع بقائهم يشغلون معها ذات شأن في قيادة الدولة  
والجيش ، وهم ذوى الخبرات التقليدية في فن سياسة الحكومات ، ويستند  
ولاؤهم للوالى أنى كونهم صفوته وأبناء لفته ، ويتأتى الحذر منهم من احتمال  
توزيع ولائهم بينه وبين السلطان العثمانى ومن احتمال طمعهم في سلطة الوالى ،  
وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة أخرى في قيادة الجيش والدولة . والمماليك  
الذين استصفاهم محمد على لنفسه بعد ذبح زعماءهم ، فصاروا رجاله  
يوازن بهم الترك في القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن إلى  
ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء إلى الأمير الغالب ، يخلصون له  
إخلاصهم لمن سلفه ، ولم يكن الرق في عرف المماليك نوعاً من القسر أو  
الاستغلال ، بقدر ما كان نوعاً من التبني والانتماء . وكان اطمئنان محمد على  
إليهم بما جعلهم الغالبية في قيادة الجيش بالنسبة للترك ، فكانوا يمثلون  
نحو سبعة الأعشار في قيادة الجيش بينما يمثل الترك نحو الثلاثة أعشار (١٦) .  
ولم يغيب عن الموالى حذره من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لفسيده ، فلما حارب  
عبد الله باشا الحزار حاكم عكا - وكان من أصل مملوكى - احتاط محمد  
على من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك في  
قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية أخرى ، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادى  
النيل والصحارى ، في الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفي  
الصحيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تقنات على الرعى وعلى الإغارة والسلب  
من أراضي الوادى . كانوا من عوامل اضطراب الأمن ، خاصة بالنسبة لدولة  
محمد على . السامية إلى تنظيم شؤون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم ،  
والى تحقيق مشروع سياسى طموح . وفي ١٨٢٧ وجدت ستة عشر من هذه  
القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندي بدوى من المشاة وسبعمائة وخمسين  
من الفرسان ، موردها الرئيسى تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو أربعة  
وللاثين قبيلة تضم نحو خمس وعشرين ألفاً من جنود المشاة ونحو ستة آلاف  
فارس ، لامورد لها غير الإغارة والسلب . وجهد محمد على في القضاء على  
هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الأول من القبائل ، وجلبه إلى حياة  
الاستقرار وأقطعة الأراضي في الأبعاد . وعمل على تحويل الفريق الثانى إلى  
نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف في البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما  
أظهروا الرغبة في المدمة استأنفهم ، وعقد معهم الصلوات وعهد إليهم حراسة  
مآكانوا يسيطرون عليه من قبل من القواقل لقاء أجر ، وأخذ يجيادهم الاسيلة  
وأخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم وبلهنية معاملة  
الانداد لأقراخ غضبهم وأرضاء كبرياتهم ، وشكل منهم فرقاً في جيشه بأجر

مرض ، شريطة ان يأتي كل منهم بفرسه وبندقيته . بلغ عددهم في جيشة نحو الخمسة آلاف ، كانوا كفرسان القوزاق غير النظاميين في بعض جيوش أوروبا ، يقومون بمهام الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الاعداء ، ويقومون في انسلم بمهام الحراسة وتكديب قبائل البدو المتمردة (١٧) .

ثم ابقى للاقباط المصريين دورهم التقليدي في ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص في الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها ، كان الاقباط يكونون نحو من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحو من الثلاثة ملايين نسمة (١٨) . اشتهروا من قديم بحفايتهم في علم الحساب ، وكان منهم مساحو الارض والنساحون والصيارفة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديدا ان يكل محمد علي اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربي على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان «الماليك وابناء العرب يعهدون اليهم بإدارة أموالهم الخاصة» (١٩) ، ومنحوا أيام الحملة الفرنسية وظائف تنطوي على مسئوليات هامة (٢٠) . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد علي بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الجسام في بناء مشروعات انزالي الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون بوزنج المبعوث الانجليزي الى بلرسنون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٢٧ ، ان كان الاتراك يعتبرونهم طائفة منبوذة من الشعب المصري ، ولكن «ثمة شيء من التعاطف بين القبط وابناء العرب ، نطه نتيجة ما يقاسونه جميعا من الآم» فضلا عما يتحلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفضيلة والذكاء ، «ولا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الاوروبيين أي اختلاط ، ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية الا القليل ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين ، فالعجائب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين . . . وفي الريف لا تكاد تفرق عادات الاقباط من عادات ابناء العرب . . . وهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة في البلاد ، سواء أكانت تلك الخرافات راجعة الى أصل اسلامي ام أصل مسيحي» (٢١) .

لقد عرف ابراهيم الجوهري على رأس المباشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، ثم تولى من بعده أخوه جرجس الجوهري في ١٧٩٤ ، واثبتته الحملة الفرنسية في منصبه واعتبرته عميدا للقط ، واستمر من بعدهم في منصبه حتى تولى محمد علي الولاية ، فقبض عليه والي الجديد ومعه جماعة من مباشرى الاقباط طالبا محاسبتهم على اموال الضرائب من سنة ١٨٠٠ ، واحمل محطه المعلم غالى اللن كان كاتب محمد بك الالفي ، واستعان ايضا بالمعلم فيلوتاوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهري (٢٢) . وعزل المعلم غالى فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانوني ، ثم أعيد وأشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الاراضي وتقسيمها الى احواض . ويصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التي تحفلها مراجع التاريخ في هذا الشأن من وشايات

وابعاد وتفريب واتهاماته بالاختلاس وعفو وغير ذلك مما كان شائعا في تعامل  
الوالي مع عماله اقباط كانوا او مسلمين (٢٣) ، ومما لا تظهر وجوه اهميته في  
صدد الموضوع محل الدراسة ، فلاتزاع فيما تؤكد الشواهد من اختصاص  
الاقباط وقتها بتولى وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الاشارة اليهم ، ومنهم  
فرنسيس أخو المعلم غالى ، وسمعان امينة ، ونخلة ابراهيم كاتم سر شريف  
باشا الكبير ، والمعلم وهبه ابراهيم ، والمعلم منصور عريمون رئيس ديوان  
الجمرك ومعاوناه بشاره ورزق الله الصباح ، وسيدهم بشاي كاتب ديوان  
دمياط (٢٤) ، والمعلم حنا المتقيادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من  
الروضة شمالا الى وادى حلفا ، ويوحنا ابر ميخائيل الطريل كاتب الديوان  
وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس انطونيوس  
عصفور (٢٥) ، وباسيليوس بك مدير الحسابات في ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية  
محمد على في الشام سوريا مسيحيا (٢٦) .

على ان الاقباط في هذه الفترة ، لم يظهر ان احدا منهم جند في الجيش  
ضمن من شملهم التجنيد الاجبارى . كانوا معفيين من التجنيد على ما يذكر  
جون بورنيج في تقريره سالف الذكر (٢٧) . وذلك بالرغم من ان المصريين شكلوا  
قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم اخيرا الترقى في صفوف الضباط الى رتبة  
البيوزباشى ، وبالرغم من تولى الاقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطر  
واهمية في جهاز الدولة . وقد ذكر بورنيج في تقريره سالف الذكر ان ترقية  
الموظفين المسيحيين كانت تجرى الى ارفع مناصب الدولة ، فضلا عما لاحظته  
من ان التسامح يخطو خطوات واسعة وان الفوارق بين المسلمين والمسيحيين  
أخذت في الاختفاء تدريجيا (٢٨) . كما يذكر كامل صالح نقطة ان محمد على  
«أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم  
واجناسهم في مسواة واحدة ، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية  
على حد سواء ... ووزع خدمة الوطن على أهله كلا بما له من الاهلية ، فخص  
القبط بما امتازوا به من الاعمال الحسابية وضبط الإيرادات والمصروفات . .  
وخص المسلمين بالمجالس والاعمال الادارية : . . ويتوسع محمد على باشا في  
المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الاقباط في دوائر الحكومة ، وبعد ان  
كانت وجاهة الامة تنحصر في بعض افراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرون  
في كل انحاء القطر المصرى » (٢٩) . ويلاحظ في هذا الشأن انه وان لم يوجد  
قبط بالجيش على عهد محمد على ، فان تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم  
يفصل فصلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، انما جاء نظامه  
على نمط بناء مؤسسية واحدة مدنية عسكرية « وطبع الوظائف المدنية بالطابع  
العسكرى ، وفي ١٨٢٩ قرر مجلس المتبصرة ان يرتبى جميع الموظفين  
«الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية وفي ١٨٢٧ عينت طبيبة  
بمدرسة الولادة بترقية ملازم ثان (٣٠) . . ولم يكن الاقباط بعيدين عن هذا  
الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والادارة فيه .

ويلاحظ أيضا أن لم يكن للاقباط نصيب في بعثات محمد علي العلمية إلى أوروبا . ولا يكاد يظهر من أسماء المبعوثين في كل بعثات محمد علي وعباس الأول خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما أثبت الأمير عمر طوسون يشـ.أرف الخمسمائة ، لا يكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطي ، إلا واحد فقط ذكرته أيزيس حبيب المصري في كتابها (٣١) ، فهو الدكتور إبراهيم السبكي الذي بدأ حياته موظفا بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية في فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطري ، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطري في ٢٢ يولييه ١٨٤٨ . ولعل من أسباب علم اختيار اقباط في بعثات محمد علي ، أن ما اقتص به القبط من مهن في جهاز إدارة محمد علي لم يستشعر 'لوالى حاجة فيها لخبرة أجنبية تأتيه من إرسال البعثات فيها ، وهى مهن الإدارة المالية والحسابات ومسح الاراضى والموارين وغير ذلك . والملاحظ من استقراء أسماء المبعوثين التى اثبتها الأمير عمر طوسون في كتابه ، أن من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين ، من الأرمن وغيرهم ، الأمر الذى يستبعد معه أن يكون الوالى قد جعل الإسلام شرطا في المبعوث أو جعل المسيحية مانعا من الالتحاق بالبعثات . كما يلاحظ من استقراء هذه الأسماء أيضا أن الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الأصلاء (الفلاحين) ، كانوا من الأتراك والجراكسة أو من المتعصرين من ذوى الأصول التركية والجركسية . . . . . وحسبما يذكر الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، تكونت البعثة الثالثة في ١٨٢٦ من أربعين مبعوثا ، منهم ثلاثون مسلما ، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ ، ومنهم ١٨ من أصل عثماني (٣٢) . وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية في المبعوثين ، أن كان هدف الوالى من البعثات أعداد قيادات المستقبل في وظائف الجيش والإدارة مما كان لا يزال وقتا على غير المصريين ، لذلك ندر فيهم المصريون . وبذلك يظهر أن عدم وجود القبط في هذه البعثات أساسه الندرة الواضحة للعنصر المصرى ذاته فيها ، وليس عنصر الدين . وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية في البعثات المتأخرة ، وفي سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم إبراهيم السبكي المبعوث القبطي .

وعلى الجملة ، فقد كان الوضع في وظائف الدولة ذات الاختصاص المدني ، كشأن الوضع في الوظائف ذات الاختصاص العسكري ، اذ اتجه الوالى الى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التى دخلها المصريون عامة وفيما عدا الاعمال المالية والحصاية التى شغلها الاقباط . وكان مديرو المديريات كلهم مثلاً من العثمانيين والمماليك يحملون رتب الاميرالى أو الفريق وهم اما بشاوات أو بكوات .

وانعكس هذا الوضع لاقى البعثات التعليمية الى الخارج فقط كما سلفت الإشارة ، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد اثبت

الدكتور أحمد مروت عبد الكريم أن العنصر المصري بين الطلبة كان ضعيفا لأن الحكومة لم يكن يعنىها إلا تخريج الاعوان المخلصين لها ، أن مدرسته قصر العيسى التجهيزية المنشأة في ١٩٢٥ والتي كانت تغذى بخريجها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والاسن والحرييه راندا الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ من أبناء الشراكسة والاكراذ والارتزود والارمن والاغريق ، ممن كانوا في خدمة محمد على ، فقد كان يباح للمسيحيين الاوروبيين أن يلحقوا أبناءهم بها . . . ولما كان العنصر المصري قليلا بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لغتان العربية والايطالية . . . ويذكر على مبارك أن لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد الا من ساعدته الواسطة ، كما أنشئ المكتب العالى بتخاته في ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه في ١٨٤٢ نحو مائتين ، زادوا بعد ثلاث سنوات الى ٣٩٢ تلميذا ثم الى ٥٦٣ تلميذا ثم الى ٦٤٠ تلميذا في ١٨٤٧ « كان معظمهم من أبناء موظفى القصر وغلما الخديو وأولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الاجانب . ومدرسة السوارى وغيرها مما أنشئ في بداية الثلاثينات كان تلاميذها في عهدها الاول من الترك والماليك (٣٣) .

فلما بدأ العنصر المصري بطرق بعض ابواب الوظائف القيادية الدنيا في الجيش ، كترفيتهم الى رتب الملازمين واليوزباشيين ، انعكس ذلك أيضا في الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العيسى سالفة الذكر وزادوا في مدرسة السوارى وغيرها . كما تولوا وظائف المأمير ، ويذكر كلوت بك أن «جميع المأمير الآن من المصريين الوطنيين ، الا النذر اليسير منهم . والسبب الذى دعا سحر الوالى الى أن يعهد اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده بدرائتهم الثامة بأحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم أقلر من غيرهم على الإلمام بمراكز مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم ، وانهم أولى بالقيام على شئون الإدارة من الاجانب الذين لا يخلون من نزعات التشيع الجنى » .

وفي سياق هذا التمسر للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، أثبت كلوت بك « لقد أقام الوالى الحجة البالغة على حسن نيائه وعظيم تسامحه باختياره بعض المأمير من نصارى البلاد (٣٤) . وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الاولى في ١٨٣٣ ، اذ كان محمد على قد رفض في ١٨٢٦ استبدال المصريين بالأتراك في وظائف الكشاف والقائمقاسين ، ثم بدأ عملية الإحلال بعد ما اكتشف من مفسد كثيرة ارتكبها الموجودون أثناء انشغاله بالحرب (٣٥) .

### معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة في عهد محمد على ، بوظيفيه العسكرية والمثنية . أتراك ومماليك ومصريون وأوروبيون ، والأتراك والمماليك لا يجمع كلا منهم جامع واحد قومى كان أو قبلى ، ولا يميزهم مميز من عنصر



او جنس ، كانوا اخلاطا من تركيا والبانيا ومن الدلاة والجيراكسة والبربر والمغاربة والموراليين وغيرهم ، والمصريون وان صح انهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن نعمة مفهوم قومي معترف به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من الاسباب ما يوجب حرصها على تكرانه ، وقد عومل المصريون بوصفهم « اولاد عرب » واقباط ويدو . والاوربيون لم يكونوا من قومية واحدة وان غلب عليهم اخيرا الطابع الفرنسى . وقد استخدم محمد على كل هذه العناصر فى بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبين مسبق لفهوم محدد للجامعة السياسية . اتما حرص على استخدام المتاح تاريخيا وسياسيا وتوظيفه فى بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردى غير المنازع .

على انه لم يكن من المستطاع ان تجتمع هذه العناصر جميعا فى مؤسسة واحدة للحكم ، بغير ان يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك . ولم يكن نعمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر فى قمة السلطة ، لم يكن ثمة الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ، وبقي من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال ، بغير حاجة الى تبديل او اضافة او تعديل . وكان مبدأ الحكومة الدينية او الجامعة الاسلامية ، مبدأ ذا فاعلية فى أداء الوظائف السياسية التى يتعلبها النظام ، ولكن تمثلت مشكلة محمد على معه فى جانبين ، اولهما انه مبدأ جامع غير مانع اذ ضم عناصر يتوزع ولائها السياسى بينه وبين الباب العالى فى تركيا ، وثانيهما انه مبدأ لا يكفل الاستفادة الكاملة من كافة الامكانيات والعبوات المتاحة واللائمة لادارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند فى تحقيق مشروعه الى خبرات الاوربيين المسيحيين . ويبدو لكاتب هذه الدراسة ، انه فى هذه النقطة بالذات ، وهى تحديد مفهوم الجامعة السياسية ، تمثلت معضلة الفكر السياسى لحكومة محمد على .

ومحاولة لايضاح هذا الامر ، فانه مع تقدير وجه الصحة فى رأى الدكتور غربال عن « عثمانية » محمد على ، واستهداف مشروعه السياسى بعث العثمانية ، بما تعنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة ، ومع تقدير ان مشروعا كهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع رجحان انه لو نجح محمد على لعمل على الباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة القابلية ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب صاحب الفعلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعيين محمد على نفسه واليا على مصر . فكان مسلك محمد على يمثل

نوعاً من التمرد والعصيان ، في إطار النظرية السياسية السائدة والأوضاع القائمة وقتها . . . وكان ابتداء محمد علي لنظرية سياسية بديلة من شأنه أن ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع في حدود مصر ولا يكتفى بإسعاد العرب ، وهو في الوقت نفسه ، من شأنه أن يفكك نظام الدولة التي بنى مؤسستها في مصر من صفة لا يجمعها إلا الإيمان بدين واحد . ومن شأنه أيضاً أن يتجاوز المكنات التاريخية استباقاً للأحداث قبل توضيحها وقبل تبلور القوميات المختلفة في بلاد السلطنة العثمانية . كان هذا تناقضاً على مستوى الفكر السياسي لم يكن في مقدور الوالي أن يحطه . ولعل هذه المعضلة هي ما يجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من أن هذه الدولة التي أنشأها محمد علي ، بجيشها الضخم الذي حقق انتصارات عسكرية هائلة وإمبراطوريتها الشاسعة ، ونظامها الزراعي الحديث والمصانع التي شيدتها وكانت الأولى في تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التي نقلت إلى العقل المصري والعربي والإسلامي أنماطاً ومناهج جديدة تماماً عما ساد في مئات من السنين خلت ، هذه الدولة التي صنعت كل ذلك ، لم تضع فكراً سياسياً ما ، ولا رجحت في ميدان الأفكار السياسية مفهوماً خاصاً ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكراً يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم إنجازها الحضاري الضخم . ولعل ذلك من أسباب ما لاحظته الشيخ محمد عبده في مقاله الشهير « آثار محمد علي في مصر ( ٣٦ ) » ، إذ قارن بين الإنجاز المادي الكبير في كل ميدان وبين الهبوط المعنوي الكبير في كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة أو الدين أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ ، ورغم ما ترجم في بعض فروع الإنسانيات هذه فقد أودع المخازن لم يتصل بقارئ . وهي نفسها ملاحظته الدكتور لويس عوض من دولة محمد علي التي أنجرت « ولم تلتفت إلى بناء الإنسان من حيث هو إنسان ( ١٣٧ ) » . وإذا كان الأستاذ الإمام قد أرجع هذا التباين إلى المسلك الاستبدادي للوالي ، فالصحيح أنه يعود أيضاً إلى تلك المعضلة الفكرية التي سلف بيانها ، مما لم يجد له حلاً فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، أن الرجل رغم شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرقة المستقبلية ، يزن بها القوى العالمية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبنى المشروعات ، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل في كل أمر ولو كان حادثاً جزئياً أو عملاً يومياً ، ورغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه أن يعرض هدفاً له ولو من بعيد ، وقدرته على البطش النظم إذا وجد ضرورة أو خطراً ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسي . وقد عاد رفاعة رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخليص الأبريل . . » في ١٨٣٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيين ضد الملك والحكومة القومية وانتماء ذلك الأمة والشعب ، بما يعتبر ثورة في الفكر السياسي إلى اليوم ، بله أن يعتبر كذلك أيام محمد علي ولي النعم . ورفاعة رافع مهما

بلغت استنارته الفكرية ، فهو في النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد علي ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد علي ، وزاد قريبا منه وغنى ونفوذا ، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التفرد والمخاطرة . ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خطبائه لحديث الطمطاوى ، رغم أنه لم يعتقد أحد منه ترددا في سحق من يشرع بالتطاول بنظرته الى اعتابه ، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتي مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقنع تفسيراً ، لهذا المسلك ، إلا النظر اليه في إطار تلك المعضلة السياسية . فالوالى لم يستشعر - وهو أعلم يشتمون دنياه - من هذا الحديث خطرا ما ، ولا كان الكاتب مفرطا في الحماس والتهور . إنما جرى حديث الطمطاوى - كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض (٢٨) - بحسبانه يمس السلطان العثماني . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق التعصب، مما يمس محمد علي وهو لا يزال واليا معيناً من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفسه أو لنسله من بعد ، مما لم يتحقق إلا في ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناوئا للسلطان مناهضا لدولته ، يفيد حديث رفاعة بقدر ما يضر مناجزه .

وآية ذلك أيضا أن رفاعة في «تخليص الأبرار» لم يهتم كثيرا بالنظام الاقتصادي في أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوروبية ، كانت على طرف نقيض مع نظام محمد علي الاقتصادي القائم على الاحتكار ، فقصر جهده وقتها في الحديث عن الليبرالية السياسية التي تشكل في الأساس تحديا للسلطان العثماني . وعلى عكس ذلك فعل الطمطاوى في ١٨٦٩ في «مناهج الألباب» . فركز اهتمامه في الاقتصاد ولم يهتم بالنظام السياسي ، إذ كان احتكار محمد علي قد تفتك من نحو ثلاثين سنة ، وكان النظام السياسي بمصر قد استقر في الأسرة الخديوية العلوية . فتخطى رفاعة عن كثيرا من ليبراليته السياسية . واسقط عن رئيس الدولة مسئوليته الدستورية إلا أمام ضميره وربّه والتاريخ وأمام انراى العام بالنصح فقط . وفي كلمة يمكن القول أن دولة محمد علي في زمانها وظروفها كانت تمثل قدرا من التخلخل في الفكر السياسي ، بالنسبة للجامعة السياسية ، ووجد من صالحه إبقاء هذا التخلخل الذي يتبع له حركة سياسية أقل تقبيدا .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، أن مسألة التجديد اقتضت تعادلا واسعا مع أوروبا والأوروبيين ، وهو تعامل مع النصارى لا يفغ عند تبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بصميم عملية التطوير ، وإذا كان الأوروبيون لم يتجاوزوا في جهاز محمد علي وظائف « أهل الخبرة » ، فإن عملية التطوير تحدث تزاوجا وتشابكا يضرب تقاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسية تقتضى ابنىة عسكرية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية في تكوين تلك الابنية تستلهم مجموعة كبيرة من

السياسات ، وهكذا بالتبادل والتداخل . وإن الاستعانة بالاوروبيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكلامى التجديد ، يحكى على مبارك في حطته (٣٦) ، أن الباشا أراد أن يجعل عسكر مصر كهيئة عسكر الافرنج ، فلما اشيع ذلك شنع كبار العسكر وامراؤهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه . . . « وتقل عن الجبرنى ما كان من تأمرهم واخبار عابدين لمحمد على بذلك مما افشل المؤامرة ، فنفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الابواب ويشرون الاضطراب والفتن ، فاستدعى محمد على المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهى ليعرض أربابه ولبنائه ما هدم ورد ما كسر ، واستطاع بذلك أن يؤلف قلوب المصريين ضد المشافقين من انصار النظام العسكرى القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة ، واستبدال غير الموالين له من القواد ، واحلال اولاده وصفوة خلصائه مطهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره كذلك ، ولكنها تلت في صيغ دينية . يحكى كلوت بك أن شباب المماليك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين ، وحدث أن دبروا مؤامرة لاقتيال الكولوبيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه ، وأنه استنصر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فردا فردا ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على « بصفة مزرية في نظرهم وهى : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاجباط أماله (٤١) . على أن الوالى استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الاسلامى والشرقى للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه بأنماط حياة الاوروبيين (٤٢) ، فضلا عن أن موجبات أمن الحاكم فرضت عليه أن يقصر الوظائف العليا ذات الخطر على اولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسماعيل ، واقاربه وانسبائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول احدا من الاوروبيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التى ميزت مرحلة حكم محمد على ، « انه كان ينظر أحيانا الى حكومته في مصر ، بمثل ما ينظر الانجليز الى حكومتهم في الهند ، بما يفيد اختلافا واختلاطا واضحا في مفهومه من الجامعة السياسية ، ذكر مرة الى أحد المبشرين الاجانب « لم أعمل في مصر سوى ما عمله الانجليز في الهند ، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من ابناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطر لكم ( للفرنسيين ) أن تؤلفوا في الجزائر فرقا عسكرية من ابناء العرب لاحتديتم مثالى ووضعتم على رأسها ضباطا من الفرنسيين ، والتركى أصلح للحرب والقيادة أو يشمر بأنه خلق ليحكم . . (٤٣) !

## فهم حركة التمصير :

نمت الجامعة الوطنية في مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية .  
بدأ نموها - كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجند المصريين في  
جيش محمد علي ، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضع ، واتخذ نموها  
صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فإن التمصير سبق  
ظهور الفكر القومي كمفهوم للجامع السياسي للمصريين ، وبدأ في ظروف  
تحلل الفكر السياسي في عهد محمد علي . وبدأت حركة التمصير تلك  
بتجنيد ( اولاد العرب ) من المصريين ، وبتصعيدهم في المستويات الدنيا  
لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية في الجيش ووظائف المأمير في الإدارات  
المحلية ، وليختار منهم في بعثات محمد علي الى أوروبا . وفي سياق هذه  
الحركة بدأ ، دخول القبط في الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج ابطء .  
كان الوجود المصري يبدأ « بأولاد العرب » ثم يلحقهم القبط ، وان النظرة  
العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو اسماعيل في الربع الثالث من القرن  
التاسع عشر ، ليظهر ان التناسب كان طرديا بين ظهور « اولاد العرب » في  
جهاز الدولة وتصاعدهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك  
اتجامع المصري بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة ان هذا النمو  
انطردى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة ابطء ونسبة اقل ، ويفسر ذلك ان  
عملية التمصير كانت تجري انسلاخا من مفهوم الجامعة الدينية التي تمثله  
الخلافة العثمانية .

وقد ذكر كلوت بك في حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، انه  
اذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكرامة المسيحيين ، فعمل سبب ذلك  
سلوك الغالب مع المغلوب ، دون أن تقع مسئوليته على مبادئ الدين الاسلامي  
« وما ينبغي الجهر به في هذا المقام أن تمصير العامة من الشعب كثيرا ما حال  
دون ظهور أي اثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتسكنين  
بالديانات الأخرى غير الاسلام » . ولكن لا يسعنا الا الجهر قبل انتهاء هذا  
الفصل بأن العرب الصميمين أكثر تسامحا نحو الدمييين من الشعوب الاسلامية  
الأخرى ، وان المصريين يفوقونهم في التسامح ، أما لما جبلوا عليه من الرقة  
ودمثة الاخلاق ، وإما لما سبق لهم من الارتباط بالأوروبيين وقت الاحتلال  
الفرنسي للديار المصرية ؟ ( ٤٤ ) . كما لاحظ برونيم في تقريره في ١٨٣٧ ،  
الذي سلفت الاشارة اليه ، أن التسامح قد خطا خطوات فسيحة في السنوات  
الآخرة ، وان الفوارق بين التسامح والمسيحيين أخذت في الاختفاء ، وان  
المسيحيين يرقون الى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجد من يتعرض لأقل  
مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر في « وضع آخر من تقريره » اذا ظلت  
الأمور تجري على هذا السن ، فستقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة  
انقطاعا يكاد يكون تاما ، وتؤول مقاليد السلطة الى الوطنيين وحدهم ، مسلمين

كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس أن نقص عدد الشبان الذين يردون إلى الجنوب من بلاد القوقاز . . وهكذا شرع العنصر المصري يحل محل العنصر التركي رويدا رويدا » وأن كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف إلى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية (٤٥) .

وكان من ملامح حركة التمسير ، أنه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية، كانت اللغة الأساسية فيها هي اللغة التركية وظيفها العربية ، فلما راس تحريرها رفاعة الطهطاوي عكس الوضع وجعل العربية هي المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الأخبار بما في ذلك أخبار دوله الخلافة (٤٦) . وفي ١٨٦٩ ( ٦ شوال ١٢٨٦ هـ ) أصدر الخديو اسماعيل أمرا إلى النظارات المختلفة بأن تكون « المكاتبات من الآن فصاعد بكافة الدواوين والمصالح الاميرية التي بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية أما القوانين فكان يصدرها بالعربية . ويبدو ان القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن « قومندانات الولاية وأميرالايالها » وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التي تخصها من العربية إلى التركية (٤٧) ، ودل ذلك على نمو حركة التمسير والتعريب في مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو العنصر المصري بها ، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية في المستويات العليا .

والحاصل أيضا ، من حيث النظام القانوني في مصر، أنه وظيفة الحكومة إزاء الرعايا ، أيام الحكم العثماني المملوكي زحني بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر في حفظ الأمن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر عديدا من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معينة من النشاط كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة بإضاءة المصابيح أمام البيوت والدكاكين وبخبر المنازل . . الخ (٤٨) ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية أو بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . . ومنذ عهد محمد علي بدأ يظهر مشروع سيامي داخلي ، يتصل فيما يتصل بطلاقة الحاكم بالحكوم ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يصب التشريع قاصرا على تنظيم علاقات الأفراد بين بعضهم البعض ، إنما صار أداة لتحقيق مياسات معينة كت تنظيم الزراعة والتجارة وأنشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة في التشريعات انوعية والأوامر واللوائح التي تصدر ، ويذكر رفاعة رافع في « مناهج الاياد » أن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من المتغيرات الكثيرة المتنوعة يتنوع الاخلا والامطاء (٤٩) . وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصيل

فيه في هذا السياق ، حتى صدرت التقنيات الحديثة التي تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضي أمام المحاكم والعقوبات ، صدرت مأخوذة من التقنيات الفرنسية ، وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا (٥٠) ، أن تصدر عن الشريعة الإسلامية ، ولكن أيا كان الأمر فالهم في صدد سياق الدراسة للراهنه ، ان ثمة تقنيات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم في تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصري . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور أجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، انشئت جمعية الخفائية في ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفي ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعي ، فبعد أن كان قاضي القضاء التركي في مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب الوالي محمد سعيد سلطة تعيينهم ، وفي ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية ، وفي الوقت نفسه ظل يتناقض اختصاص القضاء الشرعيين بإنشاء مجالس الاقاليم تمارس سلطات القضاء في ا قضية مختلفة منذ ١٨٥٢ ، وقد ألغيت تلك المجالس في ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة في ١٨٦٢ ، ثم انشئ بجانبها مجالس مركزية في ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هي البداية التاريخية للمحاكم الاهلية التي انشئت في ١٨٨٢ (٥١) . وكان من اهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعيين قضاة من الاقباط في المحاكم . ويذكر قليني فهمي ان أول قبطي عين قاضيا كان عبد الملك بك كنكوت الذي عين بمحكمة قنا ، وأن جدد قليني فهمي وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديرا لديوان القضايا في المنيا ، وهي وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامي العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل في بعض المنازعات (٥٢) . وقد تلازم تعيين الاقباط في القضاء مع انشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاء مصري صرفا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة الوطنية وكان لذلك دلالة الهامة في بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومي .

وإذا كان محمد علي قصر التجنيد في الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معفيا منه الاقباط ، فقد كان الجديد في مسلكه أنه جند من المصريين ، وكانت بداية التمييز هذه فاتحة لتماحه ، إذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على هذه كفا سلفت الإشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذي عرفت حكومة مصر على هذه سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقى منهم على هذه الى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء أحمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفي هذا السياق أزيلت آخر عقبات الاندماج بين العناصر المصرية ، بالقرار الذي أصدره الوالي بتجنيد النصاري في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين ، فتكون عليهم ذات الواجبات



ليتمتعوا ببلدات . لحقوق ، والتي آخر علامات التفرقة الدينية بإلغاء الجزية المفروضة على الدمين سنة ١٨٥٥ (٥٣) . واثبت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير امسيوط في ١٨٥٧ ورد به أن « قبول واخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا » (٥٤) .

ويقال إن الاقباط قابلوا فرار تجنيد ابنائهم بروح معارضة ، وأن البطريرك وسط الانجليز ليضغطوا على الوالى ليعفيهم منه . على أنه يلاحظ ان المصريين غالبهم في ذلك الوقت كانوا رافقين من التجنيد عاملين على الفرار منه ، وقد سبقت الإشارة الى هذا الامر في عهد محمد على ، وفي عهد سعيد قام الجيش بعمليات حربية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجداتهم ، ولا ينسى أن سعيدا ارسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين في المكسيك . كما يذكر أنه كان يمارس داخل الجيش الوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الأتراك والمتركين وبين الجنود المصرية . وكان نزوعه الى تصعيد المصريين الى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع الى تناقص العناصر التركية الذي اطرد منذ عهد محمد على ، والى الضغوط المصرية في جهاز الدولة ، أكثر مما يرجع الى ايمان الوالى ذى الاصل التركي بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحاق الفلاح الشاب بالجيش يعنى فراقا لأسرته وقريته قد لا يكون بعده لقاء ، ويعرف الادب الشعبى بكائيات كانت الامهات يرددنها ندبا على اولادهم المجندين . ويذكر ميخائيل شاروويم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب « ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل » وارساله لجريدة لهم (٥٥) . ومن ناحية أخرى فان كتب التاريخ القبطى تنكر صحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع - لتجنيد الاقباط ، اذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصريته ، وأنه لما اشيع عنه طلب أمساء القبط من التجنيد صرح طلانية « يقول البعض انى طلبت الى الباشا ان يعفى اولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشا لله أن اكون جبانا بهذا المقدار ، لا اعرف للوطن قيمة ، أو افترى على أمرا أبناء الوطن بتجردهم من محبة اوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه ، فليس هذا ما طلبت ولا ما اطلبه » (٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية في أغسطس ١٨٨٠ نص صراحة على أن « كل مصرى مكلف شخصيا بالخدمة العسكرية... بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته » . وسوى بين رجال الدين الاسلامى والقبطى في الاعفاء من التجنيد في مادتيه ٢٨ ، ٢٩ .

وقد سارت خطوات التعصير قدما في جهاز الدولة ، مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد اصدر الوالى أمرا عاليا الى مديرتى قنا وأسنا في ١٨٥٦ ، ذكر به أنه « لما كان جل ارادتنا اجراء الامور التى بها يكون حصول كمال رفاهية الاهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجور والانحراف ... فإنه عمد

الى تجربة اختيار عمدين مصريين من نواحي مديرية المنيا وبني مزار ليكون  
نظار اقسام ، وجعل بعض العهد حكام اخطاط ، قلما اطمئن الى التجريد  
« تعلقنا ان يكون حصول ذلك عموما يساير الاقاليم ... » (٥٧) . وفي  
الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظلوا لخمس من الاقسام مكان النظار الاثرا  
وتوالى هذا الأمر (٥٨) ، وزاد تواليه في عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ  
ان معظم مديري المديريات من الاقاليم صاروا من المصريين ، كان منهم في  
١٨٧١ محمد العيدروس مديرا للدقهلية ، ومحمد الشواربي مديرا للمنوفية  
ومحمد عفي مديرا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرا للشرقية ، وسليمان  
اباظة مديرا للشرقية ، وحيد أبو ستيت مديرا لجرجا ، وهكذا (٥٩) . و  
هذا السياق ايضا اطراد تعيين الاقباط في وظائف الدولة ، سواء في الوزارات  
او المصالح المختلفة او جهات الادارة المحلية بالاقاليم . وعرف تعيين عمد  
للغري من بينهم في بعض النواحي . مع الانعام على بعضهم برتب الباكور  
وغريها .

ومع نشوء اول مجلس نيابي في مصر على عهد اسماعيل في ١٨٦٦  
نص قانون انشاء المجلس على ان « كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشرين  
يمكن ترشيحه على شرط ان يكون امينا ومخلصا وان تتأكد الحكومة من ان  
ولد في البلاد » فتمثل القانون المصري عموما بغير تفريق بسبب الدين في  
الترشيح لعضوية المجلس ، واعتبر في تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها  
وقد ذكر نوبار « عندنا اقباط ايضا بين المنتخبين وقد فتحنا الابواب للمسلم  
والاقباط بدون تمييز » . كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاث  
سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها في الاقاليم والاعيان  
القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به في تشكيل ١٨٦٦ جرجس بروس  
عمده بني سلامة من نواب بني سويف والفيوم ، وميخائيل الاناسيوس  
اشروبه من المنيا وبني مزار . كما وجد به في تشكيل ١٨٧٠ المعلم فر  
ابراهيم عمدة ديرموا من اسيوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين ،  
المنيا وبني مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضوين في تشكيل ١٨٧٦ فضلا  
عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا (٦٠) . وكان مجلس الشورى  
يتشكليه الجامع ، هو ما اجمع على وجوب ان تقبل المدارس الاميرية المصرية  
من المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشوار  
في هذا الشأن « ان الاقباط ما خرجوا من كونهم من ابناء الوطن ، ولذلك يجب  
ان يكونوا ضمن المدارس التي تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها من  
ارادوا الدخول فيها » (٦١) .

وتوافق مع هذا السياق ، ارسال الاقباط في البعثات التعليمية ا  
اوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلندس القاضي ومسيحة لبي

ونسيم بك وصفي ، كما أرسل فرج تصحي في بعثة التاريخ الطبيعى في ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل في بعثة الادارة والحقوق في ١٨٦٨ ، وبنى عبيد في بعثات الطب في ١٨٧٩ ، وقسطندى فهمى وغيرهم (٦٢) . وعرفت المدارس الاميرية كثيرا من المدرسين الاقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية في ١٨٧٥ ، جرجس الملقى وابراهيم نجيب ، وابراهيم جرجس بمدرسة اللسان القديم ، ووجد امثالهم في المهندسخانة والمساحة والادارة والالسن (الحقوق) وغيرها (٦٣) . وفد اثبت الشيخ على يوسف علدا من الملاحق الخاصة بالتعليم في خطبته التى القاها بالمؤتمر المصرى في ١٩١١ : (٦٤) ، فمدرسة الادارة والالسن (الحقوق) التى انشئت في ١٨٦٧ لم يدخلها في البداية اقباط الا جرجس قلدس ونسيم وصفى اللذين ارسلوا في بعثات، وبدأ دخولهم مع انشاء المحاكم الاهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الاقباط منها من ١٨٨٧ الى ١٩١٠ ، ١٢٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجا . ومدرسة الطب انشئت في ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها الاطباء لخدمة الجيش المصرى في الاساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطى قبل ١٨٨٦ الا ابراهيم لبيب ، ثم بعد ذلك العام اطرده دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجها حتى ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلم . ومدرسة المهندسخانة انشئت في ١٨٢٤ والفيت في ١٨٥٤ ثم اعيدت في ١٨٥٨ والفيت فى ١٨٦١ ثم اعيدت في ١٨٦٦ ، وكانت تخرج للجيش ايضا ، فلم يتخرج منها قبطى الا في ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى ١٩١٠ المسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية انشئت في ١٨٨٠ وكان اول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ : ٥ وبدأ تخرج القبط منها في العام التالى وتخرج منها ١٨ من الاقباط حتى ١٩١٠ و ٧٨ من المسلمين . ومدارس الاوقاف بدأ الاقباط يدخلونها بعد ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ المكاتب الاهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والاقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والاقباط ٩١٢ . وهذا يظهر ان كان ثمة نوع من الاطراد في دخول الاقباط المدارس العليا ومدارس الاوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادا بطيئا ، يتحكم في طردينه مايتاح للاقباط في تولى الوظائف العامة ، حسب التخصيص الوظيفى الذى تعد له كل من المدارس . وتولى الوظائف العامة كان يؤثر ويتأثر بمفهوم الجامعة السياسية ، ويتطور عملية انسلاخ الجامعة القومية من الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة .

### الكنيسة القبطية :

- يذكر الدكتور وليد سليمان ، ان كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الاولى من تاريخها ، فعندما لقي الاقباط كل عنت واضطهاد على ايدي المسيحيين المكاتبين ، الذين ساموهم باسم المسيحية اشد انواع العذاب .

وانه حتى الآن لا يكاد يمضي شهر الا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها في اجتماعات الصلاة بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وأن الاقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للقهر والاستغلال (٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر ، تصادقنا قصة البطريرك يوانس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية في أكتوبر ١٧٦٩ ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية اليها ، وعلى الاخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبا عنه الى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطي للاتحاد معه ، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب الى البطريرك المصري ان يوافق على هذا الخطاب ويرسله اليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة ، التي بزغ فيها نجم الحضارة الأوروبية ، واصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار وأطماع . وهي ذاتها الفترة التي كانت فيها مصر وما حولها ترسف في افلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد في العصر الوسيط ، وتعاني من حكم الاتراك العثمانيين قسوة واستغلالا وتظلفا . وكل ذلك يشكل ظرفا مواتيا لتحقيق الاطماع الأوروبية ، على أن البطريرك القبطي رفض تلك الدعوة وكلف أحد كبار اللاهوتيين من الاقباط ، الانبا يوساب-الأيح ، باعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد ، فجاء الخطاب مشتملا على أقسى أنواع العنف والسخرية والنهك من العرض الرومي . ورد به «واتي لأعجب من كثرة ذكاوة عقلكم ودقة فهمكم الرفيع ، اللذي لم نره من أحد قط من مدة كبيرة ، وماينيف على ألف ومائتين سنة ، وماسمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الروماني كتب من عنده صورة رسالة الى آباءنا البطارقة الذين سلفوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الروماني ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم انتم ... » (٦٦) .

وحدث أن كثيرا من التجار الفرنج وفد الى مصر من القرن السابع عشر ، وأنه في أواخر ذلك القرن ارسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكي بين الاقباط . وفي أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا في جلب الاقباط ، وتبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبي بين الاسر القبطية ، ونشط الكاثوليك في استغلال هذا الانقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطي في مسائل الأحوال الشخصية ، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الامر ، ولجأت الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى في مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل في هذه المسائل للبطريرك القبطي الارثوذكسي . وحشدت الكنيسة جهودها

للتصدي لهذه الحملة التي شنتها الارسلات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الأبع ، أسقف جرجا وأخميم ، الذي عاش في عهد البطريرك يوانس الثامن عشر ، سجل له اثرا كبيرا في وقف النشاط الكاثوليكي « وبذل جهدا جبارا في سبيل لم شعبه وضمه الى أحضان الكنيسة الاورثوذكسية » (٦٧) . ورد في كتابه وصف مصر «نابيه» مبعوث فرنسا في مصر سنة ١٧٠٩ «أن أولئك الرهبان (الالكاثوليك) لم يصادفوا نجاحا كبيرا بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب» . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذي كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين في مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من المماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويذكر كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) أن رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وأن كان بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه (٦٨) . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريرك مرقس الثامن رسالة الى الأقباط ، هاجم فيها بأسى ماظهر في الفترة الأخيرة من ظواهر «ابتدانا أن نتعلم عادات الأمم الغربية، ولازمننا معاشره فاعلى الشر ، وأبدلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة ... وكل ذلك ونحن لانرجع من فعلنا الرديء...» . وأما نحن الآن فمثابرون ليس على الأعمال الصالحة بل على ضد ذلك . عكسنا المقدمات كلها وأضعنا تدبير حياتنا فيما لاينفع ولايبنى . فلا الشيخ يستحي من شيخوخته ولا الشاب يشفق على شبابه ، ولا النساء تستحي من بعولهن ، ولا العذارى من بتوليتهن ...» ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير (٦٩) .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغفل الأجنى واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارسلات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارسلات في آسيا وأفريقيا عامة ، يسمى الدول الأوروبية والغربية الى غزو هذه البلاد اقتصاديا وسياسيا ، وإلى أن تخلق فيها أقباط تربط بها وتكون مرقا الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادي . ويذكر الدكتور وليم سليمان في كتابه السابق ، أن أهم ارسلاتيتين بروتستانتيتين وفدتا الى مصر في القرن التاسع عشر ، جاءت احدهما من انجلترا والثانية من أمريكا من طريق الشام . وأن كانت خطة الأمريكين هي القضاء على الكنيسة القبطية وضم أبنائها الى كنيسة بروتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز الإبقاء على كنيسة مصر مع التغفل فيها والسيطرة عليها من داخلها (٧٠) . ويذكر الدكتور جرجس سلامة ، أن التعليم الأجنى في مصر انتشر على يد الارسلات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما إخضاع الكنيسة القبطية وأجبارها على الاعتراف برياستهم ، وذلك بما أرسلوا من رهبان فرنسيسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية « وتوغلوا في الصعيد حيث يكثر الأقباط . وبلغ بهم الأمر أن كان الفرنسيون يسكنون بالاطفال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية إلا أن الأقباط قاوموا هذه

الحركة الى حد ان استولوا على كنائس الفرنسيسكان وطردوهم منها . وفي القرن التاسع عشر اصناف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الانجليزية والامريكية ، وانشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميعا . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليم اغراضا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية او البروتستانتية بين اقباط مصر خاصة . وغلب على هيات التدريس فيها ق ، بلداية الطابع الديني ، واتخذوا التعليم المجاني وسيلة لجذب الفقراء من تلاميذ الاقباط ، ولم تركز الارساليات نشاطها في القاهرة والاسكندرية فقط ، انما توغلت في الريف وفي الصعيد خاصة (٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسماعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس في ١٨٧٦ نحو ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (١٥ حوالى ٥٢٪) بالمدارس الاجنبية واكثر هؤلاء الاخيرين من الاقباط (٧٢) .

وعملت الارساليات الامريكية خاصة على ان تنشئ المدارس الدينية في القاهرة والاسكندرية واسيوط . وركزت نشاطها في اسيوط خاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفي وتنشر منها البروتستانتية بين الاقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الامريكيين في ١٨٥٤ . حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشوام يستعينون بهم في الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وانشأوا اول مدرسة لهم في ١٨٥٥ ، وانشأوا كلية اسيوط في ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية في ١٨٩٧ نحو ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين في منطقة اسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا غيرها في مكان آخر (٧٣) . وفي كتاب «البعثة الامريكية في مصر» الذي كتبه المبشر الامريكي اندور واطسن وصف تفصيلي لهذا النشاط ولسياسة التسرب الامريكي التي حمل لوادها المبشرون الامريكيون في القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصري الى اسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت امرته ، وعمل على الوقوف في وجه انشغال البروتستانتى وعلى منع القبط من ارسال ابنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل اب ان يرسل اولاده الى هذه المدارس ، واعطت الحروم الكنسية ضد من يرسل اولاده الى مدارس الارساليات او يزور مكاتبها او يقرأ كتبها او يصاقى او يصادق احدا من المبشرين . يذكر المبشر الاسكتلندي الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ، ذهب مع القنصل الامريكي لزيارة البطريرك « فلم يرجع البطريرك لهذه الزيارة لانه كان يعتبر القس الذي امامه ليس شرعيا بل ذنبيا خاطئا . لذلك مدح فكرة رجال البطريركخانه في استرداد ابنائها اليها ، وقال ان هؤلاء الاولاد هم كلهم اولادنا ، ولذلك لنا الحق ان نستعمل كل واسطة في

المحافظة عليهم» . فلما أراد هوج طمأنته بأن مدارس التبشير لا تفعل أكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، «أتقعد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام، وكانت القيت قبلة في وسط الغرفة الواسعة ...» ( وقال ) الانجيل الطاهر ! وهل الأمريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لا يعلمونه لعبيدهم اذا كان عندهم ؟ لماذا يذهب الأخ الى الحرب ضد أخيه ( مشيرا الى الحرب الأهلية في أمريكا ) لماذا جاؤا الى مصر بكلحاتهم الناعمة الطيبة ؟ ... أن الانجيل عندنا قبلما تولد أمريكا في الوجود، أننا لانحتاج اليهم لياتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل أحسن منهم . فاجتذب كل الصوت كثيرين ملأوا الشبائيك المحيطة بالغرفة » (٧٤) . وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التي تلمس في خطاب يوانس الثامن عشر تجاه الكنائس الأجنبية . وقد أشار كتاب «تاريخ الإنة القبطية» الى نشاط هذه الرساليات، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيري ، وهي إشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول أنه بينما كان فرض الإقباط من التبشير في العصور الأولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحي فلم يكن للمرسلين الأجانب الذين هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحييها الاقباط لترك عقيدة آبائهم . وأهمية هذا الكتاب أنه كان يدور للطلبة الإقباط في المدارس الأميرية (طبعة ١٩٣٢) ويرى به الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا في أوائل السبعينات ، وأصل مقاومته للتيار التبشيري ، تقل جرجس سلامة عن واطس قصة ذهاب البطريرك الى أسبوط ، « كان موكبه من الباخرة الى المدينة على نمط دخول المسيح الى اورشليم ، اذ ركب على حمار وتقدمه القسس وحامله الصليبان والأعلام وفروع النخيل والشموع وضاربو الدفوف والرنمون بالقبطية وسار يبطم من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطا بالجنود امنه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلغت الكنيسة جمع الإقباط ونشط في مقاومة مدارس الرساليات . وكان مدير أسبوط يرفض اعتماد شهادات ، مدارس الرساليات ويعتمد شهادات مدرسة الإقباط ، مما أدى الى تحويل التلاميذ من مدارس الرساليات الى مدرسة الإقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للرسالية الأمريكية ، وأمر بتجريد قسيس من منصبه الكنسي لسماعه لأخيه المتخرج من مدرسة الرسالية الأمريكية بالخدمة في الكنيسة القبطية ، كما أصدر مطران أسبوط حرمانا كنسيا لثلاثة من تلاميذ الرسالية . وأمر البطريرك باحراق كل الكتب البروتستانتية في أسبوط ، ثم سافر الى أبو تيج وأخميم حيث أغلقت مدرسة الرسالية هناك . وعقب تلك الزيارة تقص عدد تلاميذ مدارس الرساليات من الإقباط ، ولم يقف في وجه مقاومه البطريرك الا ماثوديه تلك المدارس من خلعات بإنشاء الأقسام

الداخلية فضلا عن تأييد بعض الاسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت في ١٨٧٥ نحو ٦٠٠ شخص زاد في ١٨٩٠ الى ٢١٦٥ وفي ١٨٩٥ الى ٤٥٥٤ وفي ١٩٠٤ الى ٢٩ الفا ، وفي ١٩٣٧ الى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ في احصاء ١٩٤٧ نحو ١٠٩٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالي ٢٢ الفا في ١٩٠٤ ، وزاد الى ٦٢٢٦٥ في ١٩٣٧ والى ٨٠١٨٠ في ١٩٤٧ (٧٧) . ولما انشئت كلية البنات الامريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الاقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا في هذا الامر نشاط من يستشعر الخطر . وجمعت لها التبرعات او كتب الأدباء والشعراء يدعون المشروع حتى نشأت الكلية فعلا في ١٩١٦ .

### حركة الامتزاج :

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيري محض رفض له ، بل تعدى ذلك الى ان يكون عنصرا في حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التي تأخذ بمناهج التعليم الحديث . والاستعانة بذلك في تطوير الفكر والعقلية السائدة ومقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان في تشجيع حركة انشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلا عن القلة النسبية في دخول القبط للمدراس الاميرية المصرية حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية في التعليم حركة موازية لحركة الاصلاح التعليمي التي قامت بها الدولة منذ عهد محمد علي ، وحركة موازية للنشاط التنويري في المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة رافع وعلى مبارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بأبي الاصلاح كيرلس الرابع . اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيسا لدير انبا انطونيوس بالصحرى الشرقية ، واهتم بإنشاء المدارس منذ رسم مطرانا في ١٨٥٣ ، فأنشأ مدرسة للاقباط بجوار البطرخانة بالازبكية ، وكان انشاؤه لها مما زكاه لدى الكثيرين لاختياره بطريركا في السنة التالية ، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذا . ثم أنشأ مدرسة بحارة السقاين ، واهتم بتدريس الانجليزية والايطالية في المدرستين . وقد عين من خريجي المدرستين في وظائف السكة الحديد والبرق وعمل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الاجنبية «واستأذن البطريرك من سعيد باشا في ادخال تلامذة المدارس القبطية في مدرسة الطب وغيرها من المدارس الاميرية» (٧٧) . ويذكر عبد الحليم نصير في الذكرى المئوية لوفاة أبي الاصلاح انه أنشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسايرة ركب الحضارة «وتغذية انشاء الوطن بنفس العلوم التي نهضت بالامم التي تقدمتنا» وأنشأ مدارس تعلم اللغات الحية والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها «لبنى مصر



أجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب» ثم سعى لدى الحكومة للإشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر في عهد اسماعيل بإشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خريجها وتزويدها بالكتب الاميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسي لها . ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والراى العام ، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الاقباط ، ودرس فيها أيضا عبد الخالق ثروت وحسين رشدى ممن تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذى كان وديلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والادارة . وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها (٧٨) . وأنعم عليها الخديو اسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة «لاجتهادها في تأسيس مدارس نشر العلوم» فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠ جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفي ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الازبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطى و ١٦ مسلم . وكان بمدرسة حارة السقاين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستى البنات ١٣٦ ومدرسة الاقباط بأسىوط ٢٦ تلميذا في ١٨٦٦ (٧٩) . وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الاقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ ، انما امتد اثرها الى النسيج الوطنى كله : وشملت المدارس الحكومية الحديثة في الرقى العام بالمجتمع . لذلك يلحظ ان كان كثير من وجوه المسلمين والاقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء في الاقاليم أو في القاهرة والاسكندرية (٨٠) . وكان عبد الله نديم بوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الاسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالاسكندرية التي انشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، ان نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الاميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الاميرى ، وأنه لم يوجد في ١٨٦٥ بالصعيد اكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط «عساكر وضباط في الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسى ٥٠٠٠ وثرى منها أعضاء في مجلس النواب وفي المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم ومالهم » (٨٢) .

ومن ناحية اخرى فقد اتيج لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك في الادارة ، ما اتيج للمسلمين من كبار موظفى الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة (٨٣) . فالعلم غالى الذى كان كبير رجال المال أيام محمد على وأشرف على أعمال المساحة ، صار ابنه باسيلوس مديرا للحسابات ، قد منح هو وأخوه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان في المنيا

وبنى مزار في ١٨٢٥ ، ثم انعم الوالى عليهم بمساحة ٩٩١ فداناً بمديرية  
 اسيوط فضلاً عن ١٢٤ فدان بقليوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فدان . وفي  
 عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فداناً بالقلوبية والمنيا وأسيوط ، كما  
 كان يمتلك ورثة طوبيا ١٥٣٠ فداناً وورثة باسيلوس ٩٥٠ فداناً . وشنودة  
 ناشد الذى عمل كبيراً لكتاب ابراهيم باشا منح ٥٠٠ فدان بالمنيا ، وصار  
 فى بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فداناً . وهبة بك رزق كبير كتاب المالية  
 فى عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٢٨٥ فداناً . ويذكر الدكتور على بركات ، انه  
 وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرية مع امتلاك  
 الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد فى نزلة الفلاحين  
 بالمنيا التى كانت تملك فى ١٨٦٥ كل اطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان  
 باستثناء ٩٥ فدان ، ومن هذه العائلة انحدر قلبنى فهمى ومرقص حنا (١٨٤)  
 ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد  
 القائم على التبادل والغاء ضريبة الدخولية والتوسع فى زراعة القطن ونمو  
 عمليات الاقتراض الاجنبى للحكومة والافراد ، ظهرت طبقة من التجار واصحاب  
 رؤوس الاموال المصريين من سكان المدن ، واستغلوا قسماً من رؤوس أموالهم  
 المتراكمة من الأرباح فى شراء الاراضى (٨٥) . وشارك الاقباط المسلمين فى هذه  
 الأنشطة ، فضلاً عن ان بعض الاقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية  
 الاجنبية ، عملوا قناصلاً او وكلاء قناصل لبعض الدول الأوروبية فضلاً عن  
 نشاطهم التجارى . ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذى عمل  
 قنصلاً للولايات المتحدة الامريكية وهولندا بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل  
 روسيا ، واندراوس بشارة قنصل ايطاليا وبلجيكا بالاقصر ، كما تجنس  
 بعضهم بجنسيات أخرى تمتعاً بالامتيازات الاجنبية مثل واصف خياط الذى  
 حصل على الجنسية الامريكية . وشارك بعضهم فى أعمال المقاولات مثل  
 أبو طاقية الذى خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لمبانيها ، كما عمل  
 بعضهم بالنشاط البالى والمصرى والاقتراض بصفة عامة أمثال بشرى وسينوت  
 حنا وواصف خياط . وشاركوا فى تجارة الأقمشة والماشية والفلال وكون  
 بعضهم بذلك ثروات طائلة ، فبلغت ملكية ويصا بقطر الزراعية فى ١٨٦٨ نحو  
 من ١٢ ألف فدان ، ثم بلغت بالشراء من اطيان الدائرة السنية حوالى ٢٨  
 ألف فدان . وكان ويصا يستفيد فى تجارته من وجود الجالية الامريكية  
 بأسيوط . ومن هؤلاء أيضاً أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل  
 واندراوس بشارة وبشارة حيد (٨٦) .

### المسلمون والاقباط :

يذكر ميخائيل شاروويم فى « الكافي » ان الوالى عباس الاول ، الذى  
 تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد النعمة على النصارى ، واخرج

منهم كثيرين من خلعوا اللبوة ، وأراد أن يلبر أخرجهم من وطنهم وتبعيدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر أن يستصدر من الأزهر فتوى بجوازها ، فطلب الى الشيخ الباجوري ، شيخ الجامع الأزهر وقتها ، الرأي في جواز إبعادهم ، فرفض الشيخ انفاذ رغبة الوالي قائلا انه ان كان يعنى لئلا يمين الذين هم اهل البلاد واصحابها ، فالحمد لله لم يطرا على ذمة الاسلام طارئ ، ولم يستول عليها ظل ، وهم في ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالي يعنى النصارى الفرنجة النازلين في البلاد ، فليحذر ان فعل بهم شرا ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين (٨٧) . وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدي للفكر الاسلامي منذ القدم ، في اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل ان التنظيم الاسلامي عبر التاريخ اظهر في نظره الى غير المسلمين من اهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعاملًا سميحًا ورحبًا اذا قورن باى تنظيم آخر عبر هذه الحقبة . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامي بعدها . وفي مصر خاصة كان التلاؤم اكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوي الشريف الذى اوصى العرب بالقبط لان لهم فيهم نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وام اسماعيل ابي العرب ، كما يرجع الى زواج النبی عليه السلام بمصرية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السميح للنظم الاسلامية مع الاقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء في الادارة المصرية .

واذا كان عرف عن كرومر من كتاباته انكاره الجازم لوجود اية جامعة وطنية لضم المصريين ، او اية جامعة سياسية تجمعهم ، فانه عندما تكلم عن اقباط مصر وعلاقتهم بمسلميها ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين صومًا ، مسلمين واقباط ، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذى لاحظته بين العنصرين . كتب عن القبط يقول ان تجربته الخاصة تقوده الى عدة نتائج ، منها ان القبطى المصرى اكتسب خصائص اخلاقية يتصف بها المسلم المصرى ، وان هذا الاكتساب يرجع الى ظروف لا تتعلق بالاختلاف في العقائد ، وان القبطى اكتسب خصائص فكرية تنقص المسلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع الى اختلاف العقيدة ايضا ، وان كان اربط بها ارتباطا طارئًا . ثم قال انه بوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطى والمسلم ، ان الاول مصرى متعبد فى كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصرى يتعبد فى مسجد محمدى (٨٨) » .

ونلاحظ من مجمل حديث كرومر ، انه كان يصدر عن منطق فكرى ، حاصله ان الاسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تعوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وان المسيحية على العكس اكثر تجاوزا مع متطلبات التقدم الاجتماعى . ونظر الى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم اكثر

تفوقاً من مسلميها ، ولكنه وصل في كتابه الى نتيجة سجلها في وضوح ، وهي ان اقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية « المسيحية » . ولا شك انه كان في مازق بين فهمه انعام الدور المسيحية « المتقدم » ودور الاسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر امامه وهو تشابه اقباط مصر ومسلميها الحضاري والثقافي ، واتصافهم بالخصائص ذاتها الاخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد رغم اختلاف الدين . ولم يشأ كرومر ان يتراجع عن مفهوميته العام ولا ان يتجاهل الواقع الذي امامه ، فسجل هذا الواقع « على مضض » كما عبر في حديثه . وقال انه من المستحيل ملاحظة أية صفات تجعل القبطي اكثر تفوقاً من المسلم ، رغم مئات السنين من المسيحية التي تقف وراءه . ودفعه هذا الى القول بأن القبطي رغم عقيدته ، قد اعتقل في ذاته الاغلال التي نيدت المسلم . وان القبطي من الراس الى القدم لا يعدو ان يكون مسلماً في عاداته ولفته وروحه . واضطر كرومر بهذا لأن ينكر على الاقباط مسيحيينهم ، ولأن يعتبرهم مسلمين ، حرصاً منه على بقاء نظريته هي بالنسبة « لتقدم » المسيحية « تخلف » الاسلام ، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التي تجمع مختلفي الأديان في كيان سياسي وحضاري وتكوين تاريخي ونفسي واحد . واذا كان منهج كرومر واهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة ، فقد اضطره الواقع ان يعترف بالكيان الواحد الذي يربط قبط مصر ومسلميها ، وأن يعترف - رغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية - بان ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحي مصر ومسيحي أوروبا . ودل على ذلك ما سجله ، من ان الاقباط لم يظهروا شعوراً بالمصادفة تجاه « المصلحين الانجليز » ( يقصد الاحتلال البريطاني ) ، وأن مبادئ هؤلاء « المصلحين » بدت أجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطي . وان الانجليز أدركوا في بداية الاحتلال ان الاقباط يصيدون عن أن يكونوا أصدقاء لهم . ثم تحدث عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الانجليز التعامل مع الشوام في الادارة الحكومية والمهن الحسابية وغيرها مما كان من قبل وقفاً على الاقباط . وكانت هذه النقطة هي ما لعبت بها السياسة البريطانية في مصر في محاولتها بلر بلور الشقاق الطائفي فيما بعد .

وبذكر جورج يونج في كتابه « مصر » ، عند حديثه عن الاقباط والمسلمين ، انه لا يوجد في مصر تفرقة طائفية ضد الاقباط ، تفرقة من تلك التي تعاني منها الاقليات الضعيفة في أوروبا . وان الكتابيب مفتوحة للاقباط الذين يمكنهم ان يثلقوا فيها تعاليم دينهم ، وانه في الاقاليم التي تزيد فيها نسبة السكان من الاقباط تعين الحكومة المدارس القبطية اعانتات لها أثرها . وقال انه عندما لا يتمكن الاقباط من الوصول الى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديرية يعين فيها عندئذ منهم ، وانه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم . كما ذكر ان تاريخ الاقباط يكشف عن انهم عاثوا ضيماً من أهل ديانتهم المسيحيين الارثوذكسي أو الكاثوليك اكثر مما عاثوا من أهل وطنهم المسلمين ، وانه من

المشر للفضول أن يلاحظ أن العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون في المناسبات الدينية ، إذ بينى الأقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكناس القبطية . ويشترك الشيوخ والقسس في الاحتفالات الدينية وما بقى من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، ويذهب المسلمون والأقباط الى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المطيين ، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالأغاني ذاتا ، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة . لذلك لم يكن الإخاء القبطى الإسلامى في ١٩١٩ جديدا ولا طارئا (٨٩) . ويذكر « بلاكمان » أن القبط منتشرون في أنحاء مصر كلها وأن وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان (٩٠) . كما يذكر باير أنه حسب احصاء ١٩٣٧ فإن من يسكن القاهرة والاسكندرية من الأقباط الأرثوذكسي لا يجاوز ١٠٪ (٩١) . وبهذه الشهادات التى يدلى بها أجانب ، هم على الأقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لا يتحمسون في تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا في اظهار التوافق ، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينين في المجتمع المصرى وما يجمعهم من جامع وطنى واحد . وإذا كان من القبط من تخصص في الاعمال المالية ومساحة الأرض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الإسلامى ، وكان منهم كغيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها « فإن ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التى نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحلهم من جماعة دينية الى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهن في الغالب هي مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعى الأرض ، يمارسون النشاط الانتاجى ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويعيشون مشاهما في القرى والمدن .

لقد سبقت الإشارة الى بعض من كان من المسلمين يتعلم في المدارس التى أنشأها الكنيسة القبطية ، وإلى اعداد من كانوا يتعلمون من الأقباط في مدارس الأوقاف . وفضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصدا الأبواب من دون القبط . وقد ذكرت صحيفة « الوطن » القبطية في ٥ مايو ١٩١٦ ، أن كان للأقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وأن ممن درسوا بالأزهر قديما اولاد العسال وهم من كبار مثقفى القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثا ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، اذ درس في الأزهر ، ثم انتقل الى دار العلوم لما أنشئت . وهبى تادرس الشاهر الذى كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه . وقرنيس العتر الذى كان ينحضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

## الفكر القومى :

لذلك كان الاسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحية أخرى ، والامتزاج الحضارى بين المسلمين والاقباط فى مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخى والحضارى والاجتماعى والثقافى والنفسى لتبلور المفهوم القومى للجماعة السياسية المصرية .

ولعل الاشارة الى فكر رفاعة الطهطاوى فى هذا الشأن ، تفيد فى بيان التطور التاريخى والواقع الاجتماعى والسياسى بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى ان فحص فكر الطهطاوى فى سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبىء عن ان هذا المفكر المصرى القديم لم يكن مسرفا فى الحماس والتهور فيما يدلى به من قول ، انما كان ينتقى افكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيشى ، ومع اعتبارات التقبل العام ، مركزا على ما يراه ايجابيا ونافعا للجماعة فى هذا الاطار المند المنحرك . لقد اشار رفاعة الى النبضات الاولى للقومية المصرية فى «تظييص الابريز» ، فلما اخرج كتابه « مناهج الالباب .. » بعد اكثر من ثلاثين عاما فى (١٨٦٩) ، تحدث فى هذا الامر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر . وبذل رفاعة فى هذا الحديث جهده ونكاهه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيرا دينيا ويرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى .

ورفاعة يعتز بمصريته وتاريخه المصرى ، قدبمه وحديثه . ولا ينسى فى اية مناسبة ان يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له « فهذا يفيد ان الملة كانت متمدنة (٩٢) » . ويقول ان حضارة مصر وتمدينها يقوم على جانبين ، التمدين « بضائع العمران » ، والتمدين « فى الاخلاق والفوائد والآداب يعنى التمدن فى الدين والشريعة » ، والدين اقوى قاعدة لصالح الدنيا واستقامتها لانه زمام الانسان . ويؤكد فى الدين على امرين ، كونه « ملاك العدل والاحسان » اى فكرة المساواة ، وكونه اساس الاخوة ، سواء الاخوة الدينية او الاخوة الوطنية ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل فى التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذى يجترىء ان يعاند مولاه «ولو شاء ربك لاجعل اناس امة واحدة ، وحسيناقى هذا المعنى قول «الكرار» اما وقد اتسع نطاق الاسلام ، فكل امرئ بما يختار ، فهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها ، الا يعود منها على نظام المملكة ادنى خلل .. (٩٣) » . ويؤكد بهذا ان الفكرة الاسلامية لا تنفى وجود ذوى الديانات الاخرى « ورخصة تدين اهل الكتاب يدينهم مؤسسة على العهد المأخوذة عليهم عند

الفتوح الاسلامي . وكل مسلم يحفظ العهد لان العهد في الحقيقة انما هو لله . . . » . ويعود الى هذه الفكرة فيشير الى الوحدة الوطنية التي تقوم على اساس من وحدة اللغة ووحدة الانتماء للجمعة ولنا نظام سياسي وقانوني واحد « اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ، ان ابناء الوطن دائما متحدون في اللسان ، وفي الدحول تحت استرعاء ملك واحد والالتقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على ان الله سبحانه وتعالى انما اعدهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وان يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء النسيئة الواحدة ، فكان الوطن انما هو منزل آبائهم وامهاتهم ومحل مرياهم ، فليكن ايضا محلا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير الى قوة النسيئة الربطى التي تقوم على مبدأ المساواة « ان الشريعة والسياسة سوت بينهم وارجب عليهم ان يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول ان ابن الوطن الذي ينتسب اليه يجب ان يتمتع بحقوق وطنه « واعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية ، ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية الا اذا كان منقادا لقانون الوطن ومعينا على اجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية » ، (٩٤) . يشير بذلك الى التساوى بين المواطنين في الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاعة عن الأخوة ، ان هناك الاخوة العامة والاخوة الخاصة « والأولى هي اخوة العبودية لله ، وهي تعنى التساوى في الانسانية « وى حقوق اهل المملكة » . والثانية هي الاخوة الاسلامية أى اكتساب ما يسير المستحسن به اخوانا على الاطلاق « من اداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابدائه وتعليم الاحكام الشرعية » . وهو بهذا يجعل « حقوق اهل المملكة » مساوية الاخوة العامة ، ثم يشير الى ان موجبات الاخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمها « فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على انصاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية » . ومن ثم « يجب ادبا » ان يجمعهم وطن واحد ان يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع « وهى دون بين اهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية » . ويستند الى قول الامام ابن حجر من ان الظلم حرام حتى للذمى ، مؤيدا به اخوة الوطن وما تكلفه من حقوق ، كما يستند أيضا الى حقوق الجوار باعتبار اهل الأمة الواحدة كلهم جيران ، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن حذلانه وغشه أو خيانتة . وبهذا فان « الاسلام سوى بين الجميع فى العدل والانصاف وتلزم به التملن فى سائر الاقطار والاطراف (٩٥) » .

ويقول انه « لا شك فى جواز مخالطة اهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم » . وانما المحذور الموالاة فى الدين . ومما يقرب من ذلك حل الثنائيه للمسلم وولاية العقد له من وليها « ونبيه «المولى» الى الا يتعصبوا لدينهم وينداحلوا

في قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلوب » وهم بهذا الصنيع إنما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تعصب الإنسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية ، وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب المرغوب (٩٦) » .

ويتحدث من أن محبة الوطن أمر مطلوب دينيا ، لأن إرادة التمدن لا تنشأ إلا عن حب الوطن ، وحب الوطن من الإيمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الأوطان » وقال علي كرم الله وجهه « سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده » ، وحين خرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة ، حلا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم أنك أحب بلد الله إلي .. » . ثم يقول رفاعة أن ديار مصر « أعز الأوطان لبنيها ومستحقة لبرهان منهم بالسعى لبلوغ أمانيتها ، بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين (الأولى) أنها أم لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل إنسان ، (الثانية) أنها ودود بارة بهم ثمرة للخيرات .. » . ثم يروي عن عبد الله بن عمر « أن أهل مصر ( القبط وقتها ) أكرم الأعاجم كلها واسمهم يدا وأفضلهم عنصرا ، وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقرش خاصة .. » يشير بهذا إلى هاجر أم إسماعيل عليه السلام ، فأنها من قرية أم دينار أم ذنين وكلاهما بمصر ، أو يقال أنها من بلدة قرب الفارما ، وإلى مارية أم إبراهيم فأنها من قرية بصعيدها من أفليم الجيزة ... وعن عمر أمير المؤمنين رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، أن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر ، فاستوصوا بقبطها خيرا ، فإن لهم منكم صهرا وذمة ... » ، « وقال صلى الله عليه وسلم : لو هاشم إبراهيم لو ضمت الجزيرة عن كل قبلى ... » (٩٧) .

### الثورة العربية :

بهذا المنطلق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير عراق حقيقى مع العقيدة الإسلامية . والباحث في تاريخ هذه المرحلة يرجع لديه الفن بأن الفكر الإسلامى وقتها قد وسع المفهوم القومى ولم يضيق به ، وظهر « مصر للمصريين » كشعار سياسى يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بثوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى فى جهاز دولة محمد على وتصعدوا به على عهدى سعيد وإسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ إلى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركسية . ووقفوا فى وجه حكم الخديو المبتدئ وفى وجه النفوذ الغربى الأوروبى المفتحم لأرض الوطن ، الطامع فى استعمارها .



لقد اشر فيما سلف ، الى نمو المفهوم القومي من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية ، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية في الحكومة والادارة وغيرها ، فضلا عن ظهور مفهوم « الوطنية » ، او اخوة الوطن على حد تعبير الطوطاوى . وفي السبعينات انضاف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصرا نضاليا وثوريا ، صهر الجامعة الوطنية وصقلها ، وصاغها سلاحا اشرع في الحكم الاستبدادى للصفوة التركية او المتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو ، وفي وجه النفوذ الاستعماري الغربي الوافد . فكان « مصر للمصريين » الذي تحركت تحت لوائه ثورة مرأى . وسار المفهوم القومي بعد ذلك على دربه رغم الهزائم السياسية والانتكاسات ، ليحتضن الثورة التالية في ١٩١٩ كما ستأتى الاشارة فيما بعد . والمهم ان « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية في مصر كان دائما ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادى والنفوذ الأجنبى سواء كان استغلالا اقتصاديا او سيطرة سياسية او احتلالا عسكريا . فكان المفهوم القومى دائما وطنيا وديمقراطيا .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العراقية ، ولكن يكفى القول ان الجامعة الوطنية اعلنت من نفسها في وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطنى الاهلى ، اول حزب سياسى في مصر الحديثة ، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص في البند الخامس من برنامجيه على ان ينص « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى ( اى ليس حزبا دينيا ) فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يعتز ارض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب » فانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم ان الجميع اخوان ، وحقوقهم في السياسة والشرائع متساوية . وهذا مسلم عند اخص مشايخ الازهر الذين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون انه الشريعة المحمدية الحققة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء . وقد ورد الينا هذا البرنامج مترجما عن النص الذى قدمه مستر بلنت الى جلادستون في ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد ان تكونا صيغتنا هكنا في النص العربى الاصلى ، وهى عبارتا « لا دينى » ، « الشريعة المحمدية » ، وهما من تصيرات الفكر الاوروبى يحملان على الراجح اثر بلنت ، وان كان مقصودهما فيما يبدو ان الحزب الوطنى سياسى وليس حزبا دينيا ، وان الشريعة الاسلامية تنهى عن الفحشاء . وهو في البند الاول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثمانى وامامته للمسلمين ، ولكنه ( الحزب ) يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما في وسعه ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الشورى واطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك في جميع الامور . . . (وا) يحلزون من الاصفاء الى الذين يحسنون له الاستبداد » ، كما يطالبون باستخلاص مالىتهم من ارباب الديون

الاجانب لتكون شيئاً قشياً بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الاجانب الى الضرائب المصرية والفوائين عامة (٩٨) . وجاء مجلس النواب الذي تشكل وفقاً لدستور الثورة العراقية في ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكى السيد رشيد رضا أن الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون أهل الوطن الواحد ، المختلفي الأديان في كل ما فيه عمرانهم واستصلاح حكومتهم ، وأن الإسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يشبهه شرعه في العدل والمساواة . وأن السيد جمال الدين الأفغاني كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسي الى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقي الى التعاون على الأعمال الوطنية السياسية والعمرانية ، وكان حزبه مؤلفاً من اذكباء الملل المختلفة . . ولم نر أحداً من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد . . . وكذلك كان الاستاذ الإمام . . . يرى القطر على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم . . . ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم أو دعوة المسلمين الى ذلك ، إنما كان يجب أن يجتهد كل فريق بنفسه في تربية مصالحهم المالية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية» (٩٩) . وكتب الإمام عن مصر والمصريين قائلاً أن «الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركون في الصلحة ، وإن اختلف عنهم في الدين» ويذكر أن العارف بحقيقة الإسلام يكون أبعد عن التعصب الجاهلي وأقرب الى الألفة مع أبناء الملل المختلفة ، وأن القرآن منبج الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه أنه منهم لا يختلفون عنهم الا في بعض أحكام قليلة» ، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب أهاليه «ولا قلوب أقرب الى الإصلاح من قلوب أهل مصر» (١٠٠) .

وقد حدث أن عين طرس غالي وكيل وزارة الحفانية ، فأنهته إحدى الصحف بمحاباة الاقباط في الوظائف وغيرها ، وردت صحيفة أخرى مشيرة الى النحام المسلمين والاقباط بالألفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن أسلافهم ، ووقوف القبط مع سائر المسلمين في الحروب ، كما حدثت في فتنة كريت وحرب الجبشة والسودان ، وذكرت أن الخلاف الديني لم يحدث في مصر شقاقاً وطنياً في زمن من الأزمان ، ولذلك لا توجد للاقباط في مصر «مسألة سياسية» تعنى بها دول أوروبا ، كما يوجد لغيرهم في غير مصر من مسائل . وفي ذلك الوقت كان الاستاذ الإمام في بيروت ، فاهتم الأمر ولم يشأ أن يفوته التعليق عليه وهو بعيد ، فكتب في صحيفة «ثمرات الفنون» مقالة عن مصر والمحاكم الأهلية ، وأرسل الى سعد زغلول يطلب اليه المعنى في نشره في بعض صحف مصر ، وفي هذا المقال عرض الاستاذ لهذه المسئلة المصطنعة ، ولخص

رأيه في قوله «أن التحامل على شخص معين لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للظلم في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال جهاد في غير عدو . وهو مما ضرره أكثر من نفعه . أن كان له نفع » ، ثم ذكر أن طائفة الأقباط «أظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبي صلى الله عليه وسلم . . . وقد كان حسن حال الأقباط لصدق نبأه عليه الصلاة والسلام . على أن كثيرا من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا أمتاء على مال الحكومة المصرية في الدول الإسلامية المتعاقبة : بما أجادوا من صناعات الحساب والكتابة في تلك الاوقات ، ولم تعهد لهم فتنة ، ولم تذكر لهم على البلاد خائفة . فلا ينبغي لمبتغى الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام . أما ما لا تظن منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول أو ميالين الى الشر ، فلي التناقذين أن يقصروا نقدهم على حال أولئك الأشخاص . . . ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع ضررهم» (١٠١) .

وكان عبد الله النديم يؤكد في كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والاخاء فيما يكتبه متغنيا لهذا الموضوع . كتب في «التنكيث والتبكيث» أيام الثورة العربية ، أن مسلما وقبطيا مغطورين على حب وطنهم والمحافظة على عادات اهلهم ، اجتماعا يتذاكران في التمدين ومنفعة البلاد وتمظيم الثروة وتحسين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شابا أوروبيا الملبس والمسلك ، فأجابهما بأن التمدين هو ترك الدين وفروسه ونواحيه والتشبه بالغرب ، فقال له أحدهما يا جاهل ياغبى هذا هو التوحش بعينه . . . أنه عدو للانسانية جاهل بالوطنية . . . التمدن أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقوف كل انسان عند حده ومحافظة على العادات الجميلة ، والتمسك بمعتقد طائفته ، وترك التعصب على من خالفك في المذهب . . .» (١٠٢) وأن مطالعة اعداد «التنكيث . . .» تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظي « وطني » و «أجنبي» دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم في صحيفة «الاستاذ» التي أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عربى واحتلال الانجليز مصر يقول «المسلمون والأقباط هم أبناء مصر الذين ينسبون اليها وتنسب اليهم ، لا يعرفون غير بلدهم ولا يرحلون لغيرهم الا زيارة . قلبتهم الايام على جمر الثقلبات الدولية ، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم اخوان الوطنية ، يقصد بعضهم بعضا ويشد لئره في مهماته ، يتزاوون تزاور أهل البيت ، ويشارك الجار جاره في أفراحه وأتراحه ، علما منهم أن البلاد تطالبهم بصرف حياتهم في أحيائها ، بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطنى الذى يشمله اسم مصرى من غير نظر الى الاختلاف الدينى» ، وذكر أن كان هذا حالهم ! نام الجهالة والهمجية ، فما أحوجهم الى هذا الالتئام بعد أن عمته المعارف وتحلو بالآداب ، وأن ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم الى التمسك

بحبل الارتباط الوطنى . ثم قال أنه توجد جمعية اسلامية واخرى قبطية «ونحن لا جمعية لنا تبحث فى الوطنية ... ان تكوين جمعية من الفريقين .» . يحول بينهما وبين النزعات الاجنبية» (١٠٢) . وواضح من العبارة الاخيرة أنه كان يرمى الى الدعوة لتنظيم وطنى جامع يقف ضد سياسة الاحتلال الاجنبى بلر بلور الفرقة لاحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمضى شهران ونصف حتى وقف مسدور الصحيفة ، وترك التديم بلاده .

## المراجع

- (١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار • عبد الرحمن الجبرتي • الجزء الرابع ص ٥٥ •
- (٢) محمد علي الكبير محمد شفيق غريال • سلسلة اعلام الاسلام أكتوبر ١٩٤٤ • ص ١٤٤ •
- (٣) عجائب الآثار • للرجع السابق ص
- (٤) الجيوش المصرية والبحري • عمر طوسون • ص ٤ - ٥ - ٢٨ - ٢٩ •
- (٥) التساوين البحري لمصر محمد علي الكبير • عبد الرحمن زكي • طبعة ١٩٥٠ • ص ١٦٢ - ١٦٣ •
- (٦) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨ • مجموعة أبحاث ودراسات • طبعة ١٩٤٨ • صفحة ٥ ف •
- (٧) مجل ١٦ ص ٢٠ - وثيقة ٢٠ ص ١٩ في ١٨ شوال ١٢٢٨ هـ • نقلا عن : ذكرى البطل الفاتح • للرجع السابق ص ١٤٧ •
- (٨) رسالة من محمد علي الى ابنه ابراهيم باشا • مكتوبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ ص ١٠ تركية مارس ١٩٢٢ • نقلا عن ذكرى البطل الفاتح • للرجع السابق ص ١٢٧ •
- (٩) ذكرى البطل الفاتح • للرجع السابق ص ١٤٤ - ١٤٥ •
- (١٠) ذكرى البطل الفاتح • للرجع السابق ص ١٥٦ •
- (١١) عمر طوسون • للرجع السابق ص ٤٤ - ٤٥ • ويراجع أيضا لحة عامة الى تاريخ مصر ١٠ ب • كلوث بك الترجمة العربية • الجزء التساني ص ١٨٠ • وعن كلوث بك لقل عمر طوسون ما ورد بالتق •
- (١٢) عمر طوسون • للرجع السابق ص ٩ •
- (١٣) ذكرى البطل الفاتح • للرجع السابق • ص ١٤٢ •
- (١٤) عمر طوسون • للرجع السابق • ص ٣٥ ، ٣٦ •

- (١٥) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ٤٦ - ٤٧ .
- (١٦) بناء دولة . عمر محمد علي . د . محمد فؤاد شكرى وآخرين . طبعة ١٩٤٨ .  
من تقرير الباريون دي بوالكمت ص ٢٢٧ - ٢٤٨ .
- (١٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير الباريون دي بوالكمت ص ٢٢٧ - ٢٤٨ .  
انظر أيضا مجلة عامة . المرجع السابق الجزء الثاني ص ١٨٠ .
- (١٨) بناء دولة . المرجع السابق ص ٢٤٧ .
- (١٩) بناء دولة للمرجع السابق ص ٢٤٤ .
- (٢٠) الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر . هيلين آن ريفلين  
ترجمة د . أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسينى . طبعة ١٩٦٨ . ص ١١١ .
- (٢١) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٢٧ . ص ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٢) سلسلة تاريخ البايوات بطاركة الكرسي الاسكندري . كامل صالح نخلة . الحلقة  
الخامسة . طبعة ١٩٥٤ . ص ٩٤ - ٩٥ ، ١٠٢ ، ١١٧ . تاريخ الامة القبطية . يعقوب نخلة  
دوفيلة . ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .
- (٢٣) الاقتصاد والادارة . المرجع السابق . ص ١١٧ .
- (٢٤) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .
- (٢٥) قصة الكنيسة القبطية . ايريس حبيب المصري . الكتاب الرابع ١٥١٧ - ١٨٧٠  
طبعة ١٩٧٥ . ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ - ٢٩٠ ، ٢٩٣ . مشاهير الابطاط في القرن  
العشرين . رمزي تادوس . الجزء الثالث ص ٨٠ - ٨١ .
- (٢٦، ٢٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جسون يورنج في ١٨٢٧ .  
ص ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٨) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٢٧ . ص ٦٢٢ ،  
٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٢٩) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١٧٧ .
- (٣٠) ترتيب الادارة العامة والرقابة على اعمالها في مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨  
وسنة ١٨٧٥ . الجزء الثاني عصر محمد علي . د . عبد الفتاح حسن . مجلة المعلوم الادارية .  
السنة ١٤ . العدد الاول . ص ٢٩ .
- (٣١) البعثات العلمية على عهد محمد علي ثم في عهد عباس الاول ومحميد . الامير  
عمر طوسون . طبعة ١٩٣٤ . انظر أيضا ، قصة الكنيسة القبطية . المرجع السابق . ص ٢٩١ .
- (٣٢) تاريخ التعليم في مصر محمد علي . د . أحمد عزت عبد الكريم . طبعة ١٣٨  
ص ٤٣٦ .
- (٣٣) تاريخ التعليم في مصر محمد علي . المرجع السابق . ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ .  
٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضا ، الخط الوفيقية . على باشا مبارك . المجلد الثالث .  
الجزء التاسع . ص ٤٠ .

- (٣٤) لجنة عامة إلى مصر .. للرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٢٧٧ - ٢٧٩ .
- (٣٥) الاقتصاد والإدارة .. للرجع السابق . ص ١٥٥ .
- (٣٦) تاريخ الامتياز الامام - محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . ص ٢٨٢ وما بعدها نقلًا من مجلة المنار في ٧ يونيو ١٩٠٢ . ( المجلد الخامس ) بمناسبة عرلة عالة علم هجرى على قول محمد على ولاية مصر .
- (٣٧) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الخلفية التاريخية . د . لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٩ . ص ٨٤ .
- (٣٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى . د . لويس عوض . كتاب الهلال . أبريل ١٩٦٩ . ص ١٢٨ - ١٣٣ .
- (٣٩) الخطط التوفيقية على باشا مبارك . المجلد الأول . ص ٧١ - ٧٣ .
- (٤٠) لجنة عامة إلى مصر .. للرجع السابق الجزء الثاني . ص ٣١٩ - ٣٢٠ . وانظر أيضا مصر طوسون للرجع السابق ص ٣١ .
- (٤١) عبر طوسون . للرجع السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٤٢) لجنة عامة إلى مصر .. للرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٢٣١ .
- (٤٣) بناء دولة .. للرجع السابق . من تقرير البارون دي يوالكيت . ص ٢٤٨ .
- (٤٤) لجنة عامة إلى مصر .. للرجع السابق . الجزء الأول ص ٤٨٧ - ٤٨٩ .
- (٤٥) بناء دولة .. للرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٢٧ . ص ٢٩٠ .
- ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٤٦) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى - للرجع السابق ص ١٠١ .
- (٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . امين مسامى . المجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٨٤٧ - ٨٤٩ .
- (٤٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى . للرجع السابق . ص ٦٢ .
- (٤٩) مناهج الالالباب المصرية في مباحث الادب المصرية . رفاة واقع الطهطاوى الطبعة الثانية ١٩١٢ . ص ٢٨٧ .
- (٥٠) يراجع في هذا الشأن ، رحلة التجديد في التشريع الاسلامى : طارق البشرى . مجلة المربى الكويتية . مارس ١٩٧٩ .
- (٥١) ترتيب الادارة العامة .. للرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية السنة ١٤ . العدد الثاني من ١٨ ، ٢١ ، ٢٦ .
- (٥٢) مذكرات قليني فهمى . الجزء الاول . ص ١٢ .
- (٥٣) اقتباط ومسلسون : جاك كابر . ص ٢٣٢ - ٢٣٨ .
- (٥٤) بحريم النيل : عمر عباس عطى باشا الاول ومحمد سعيد باشا . امين مسامى المجلد الاول . الجزء الثالث . ص ٢٧٢ .

- (٥٥) الثاني في تاريخ مصر القديم والحديث • ميخائيل خساروفيم • الجزء الرابع • الطبعة الأولى ١٩٠٠ • ص ١١١ - ١١٢ •
- (٥٦) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٢٢٢ •
- (٥٧) قويم النيل • عصر عباس طلي • ١٨٩ •
- (٥٨) المرجع السابق ١٩٢ / ١٩٣ •
- (٥٩) قويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٩٠٩ •
- (٦٠) عصر اسماعيل • عيد الرحمن الرافعي • الجزء الثاني • طبعة ١٩٤٨ • ص ٨٢ - ٨٤ ١٠٩ - ١١١ ، ١٤٩ - ١٥١ •
- (٦١) أقباط ومسلمون • المرجع السابق • ص ٢٤٠ - ٢٤١ •
- (٦٢) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • د. أحمد عزت عبد الكريم • ص ٦٩٨ ، ٧٠٧ ، ٧١٥ ، ٧٦٧ ، ٧٢٢ ، ٧٣٩ ، أنظر أيضا ، قويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث • ص ١٢٨٧ ، ١٤٤١ •
- (٦٣) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٤٦٥ ، ٥٠١ ، هامش ص ٤٠٨ •
- (٦٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهليوبوليس ( من شواحن القاهرة ) للطبعة الاميرية بصر ١٩١١ •
- (٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية • د. وليم سليمان • ص ٩ - ١١ •
- (٦٦) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٤٣ •
- (٦٧) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٦١ •
- (٦٨) تلام عن « الكنيسة المصرية تواجه » • المرجع السابق • ص ١٧ •
- (٦٩) سلسلة تاريخ البابوات • المرجع السابق • ص ٨٥ - ٨٦ •
- (٧٠) الكنيسة المصرية تواجه • المرجع السابق • ص ٢٣ •
- (٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين • جرجس سلامة • ص ٣١ - ٣٢ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٥٩ - ٦٠ •
- (٧٢) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • المرجع السابق ص ٨٢٥ - ٨٣٦ •
- (٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر • طارق البشري • مجلة المجلة • أغسطس ١٩٦٧ •
- (٧٤) الاستلا النجلى • الدكتور هوج • التوجه البرية • ص ٦٣ - ٦٦ •
- (٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٢ - ٦٥ •
- (٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٧ - ٦٨ •
- (٧٧) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٨٣٣ - ٨٣٥ •
- (٨٧) البابا كيرلس الرابع • ص ٧٠ - ٧١ •



- (٧٩) تقويم النيل ، وعصر اسماعيل أمين سامي ، المجلد الثاني ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٥ .
- ٦٧٦ . تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل .. للرجع السابق ص ٨٢٦ .
- تاريخ مصر في عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ الى ١٨٧٩ . واضعه الياس الأيوبي .  
طبعة ١٩٢٣ . ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
- (٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .
- (٨١) صحيفة الوطن ١٢ يولية ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .
- (٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .
- (٨٣) للرجع الأساس في هذه الفترة هو البحث القيم ، تطور الملكية الزراعية في مصر  
١٨١٣ - ١٩١٤ . وأثره على الحركة السياسية ، د . علي يركلت ، ص ١٨١ - ١٨٣ .
- (٨٤) تطور الملكية الزراعية .. للرجع السابق ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .
- (٨٥) تطور الملكية الزراعية .. للرجع السابق ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .
- (٨٦) تطور الملكية الزراعية .. للرجع السابق ، ص ٢٢١ - ٢٢٦ .
- ٨٧: الكافي .. للرجع السابق الجزء الرابع ، ص ١٠٩ .
- Modern Egypt, Cromer, Vol. II p. 205-206, 568-569. (٨٨)
- Egypt, George Young, p. 309. (٨٩)
- The Fellahin of Upper Egypt, B. Ochsman, p. 25. (٩٠)
- Population and Society in the Arab East, Gabriel Bacar, p. 89. (٩١)
- (٩٢) مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية . رفاة رافع الطوطاوي طبعة  
١٩١٢ . ص ١٨٥ - ١٨٦ .
- (٩٣) مناهج الألباب .. للرجع السابق ، ص ٧ ، ٩ .
- (٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاة رافع الطوطاوي . الطبعة الأولى ١٢٨٩ هـ  
( ١٨٧٢ ) ص ٩٢ - ٩٤ .
- (٩٥) مناهج الألباب .. للرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ ، ٣٦٥ ، ٤٠٥ .
- (٩٦) مناهج الألباب .. للرجع السابق ، ص ٤٠٦ .
- (٩٧) مناهج الألباب .. للرجع السابق ، ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ٦٤ .
- (٩٨) لتاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر . الفرد سكاوون بلنت . ترجمة صحيفة البلاغ .  
ص ٤٤٠ .
- (٩٩) تاريخ الاستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) .  
ص ٩١٧ .
- (١٠٠) تاريخ الاستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ  
ص ٥٣٥ - ٥٣٨ .
- (١٠١) تاريخ الاستاذ الامام . للرجع السابق .. الجزء الأول ص ٩١٨ . الجزء الثاني  
ص ٣٦١ .
- (١٠٢) صحيفة التنكيث والتعكيث . المصلة الأولى المجلد الرابع ٢ يولية ١٨٨١ .
- (١٠٣) صحيفة الاستاذ . المجلد ٢١ مارس ١٨٩٣ .



# بدايات القرن العشرين

---



## بدايات القرن العشرين

### للشقاق :-

في بدايات القرن العشرين ، اشتد مساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سيما بعد حادث دنشواي ، ونما النشاط السياسي وظهرت الاحزاب المصرية ، حزب الامة والحزب الوطني وحزب الاصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والاقباط . كان ميدانه صحيفتي «مصر» و«الوطن» . . من جهة ، وصحيفة «المؤيد» التي يصدرها الشيخ علي يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني «اللواء» من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت «مصر» نهجهم جميع من وطئت اقدامهم ارض مصر من بدء الاسلام الى اليوم ، عربا كانوا ام تركا او فرنسيين او انجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الاسلامية على اساس انه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيو نشرت «الوطن» مقالا لمن يسمى فريد كامل . . حمل فيه على التاريخ الاسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبدالعزيز جاويش في اليوم التالي مباشرة الا ان نشر في «اللواء» مقالات بعنوان «الاسلام غريب في بلاده» تكلم فيه باقسي مايمكن ان يكتب في موضوع كهذا . . . وكان لحدثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهاالت الردود في صحيفة (الوطن) خاصة بهاجم الشيخ جاويش ومقاله «ان هذا الدخيل الذي قذفته الينا بلاد تونس اظهر كوامن حقهه ، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين باقوال مشيرة للخطواطر مخرفة على الفتن . . .» ، وكتب اخنوخ فانوس يوالى هذه النعمة من الهجوم وينفخ في الشرر .

ورغم ان صحيفة «الوطن» كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد دانت سبقة الشيخ جاويش كبيرة ، على اعتبار ان الصبء الاساسي في تحقيق سياسة الاخلاء الوطني يقع على الاقلية لانها الاقوى ، وعلى اعتبار انه لم يحاول تهدئة الخطواطر ولا ان يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم ، انما وجد الفخ امامه فتفرز اليه بقدميه وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيدا عن

المنهج المستنير الذي دعا اليه الشيخ محمد عبده عندما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة أية جماعة او ملة اذا اخطأ شخص منها ، وبحق على الشيخ جاويش قول الاستاذ الامام انه اعتلى على غير معتد وناضل في غير حرب . وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على اى من العروض ايجاد تبرير له ، وكان من الاضرار بحيث لاتجدى في فهم دوافعه المتفرقة بين الصديق الجاهل او العدو العاقل . وبأشرت اللجنة الادارية للحزب الوطنى الى اصدار بيان تنبرا فيه مما كتبه الشيخ في صحيفة الحرب ، وتستنكر وجود اى شقاق بين منصرى الامة ، وقال البيان ان كل صحيفة او شخص ايا كان دينه يشر الخواطر بنشر الطعن على الاديان او على اى عنصر من عناصر الامة المصرية «هو وحده المسئول عن فعله ، فهو لايعبر الا عن فكره الخاص» ، وذكر ان الحزب الوطنى يمد يده لجميع المصريين من اقباط ومسلمين واسرائيليين ، ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الامة من مقتضيها . كتب العقاد في ترجمته عن سعد زغلول يقول انه بينما كان سعد زغلول يعمل لاستقلال مصر بأيدي المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشغولا بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها الى يوم محاكمته في قضية الكاملين . . وهو من دعاة الخلافة العثمانية لا يريد لمصر الا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبوع . . . وشقى بدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، فانه كان معه في الاستانة وكان يدعو الى استقلال مصر ويتخذ له شعارا مصر للمصريين . . . فكان لايلقى من جاويش الا المكيدة والسعاية والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة . . . (١) . وتحدث محمد فريد في مذكراته عن الشيخ جاويش - سيما بعد خروجهما من مصر - ومعاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقى ورمى محمد فريد جاويش بالجبن (٢) .

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته المؤيد في مهاجمة المطالب التي زعمت «الوطن» انها مطالب القبط ، وخصصت كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية . . وكتب في هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على يوسف مما جاوز حدود اللياقة والدوق السليم على حد تعبير كتاب «الادب القبطى» (٣) . وكذلك فعلت صحيفة الاهالى التي كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بشير كبير لند او افراط في التجاوز (٤) .

وبالحاصل انه في هذه الفترة انتشرت بين جماهير الراى العام في مصر الدعوة الى الدستور والى الحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، اجلاء لبدا الثورة العراقية «مصر للمصريين» ، وتحقيقا لهدف الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد في خطبة المؤتمر الوطنى في ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله «خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد» (٥) .

وكانت صحيفة الوطن التي ساهمت في استثارة الشقاق الطائفي في مصر واصطناعه ، تستغل الحدة المتصاعدة بشأته في الهجوم على الحزب الوطني ومحمد فريد ، الى حد المطالبة بنفيه هو وعبد العزيز جاويز من مصر . وظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطي بشأن الدعوة للدستور والحكم النيابي . في مصر من شأنه الاضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الدريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطني عليها .

وظهرت هويتها السياسية ايضا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الاسبق مصر سنة ١٩١٠ . اذ القى محاضرة اشار فيها الى مقتل بطرس غالي رئيس الوزراء محاولا اثارة النعرة الطائفية ، ثم اشار الى الانم التي تمنع الدستور وهي لاتزال في دور التكوين «ان مثل هذه الامم تكون خطرا على نفسها لانها لم تتم فيها الصفات التي تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الامر الجوهري ليس هو الاسراع للحصول على سلطة ليسن اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التي يسمو بها الفرد والامة ترقية دائمة وان تكن بطيئة» (٦) .

ووصفت صحيفة مصر في ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها «لم يدو في جو مصر خطاب ابلغ من الخطاب الذي القاه جناب المستر روزفلت .. ولا اصرح منه عبارة ولا انفع لها في الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاحجاب التام» .. ثم سافر الى لندن والتي معاخرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش .. وقال ان الانجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرافق المدنية» ، وانتقد الانجليز لانهم مكنوا المصريين من التمتع بشيء من الحرية . واثار هذا الموقف هياج المصريين وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت في حله وترحاله .. «روزفلت على الطائر الميمون يانصر الحق ويامنصف الاقلية من الاكثرية» .. فلما عين كاتشمر معتمدا بريطانيا في مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها «هذا فاتح السودان وملل التعايش والقاضي على دولة الدراويش» ... وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه النداءات الكثيرة من الضيم الذي يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامتثال لهذا «الواقع» الذي تصوره ، ثم تقول «ان لم تنجحوا فعليكم بالدول الأوروبية ناصرة الانسانية واراهم الدولة الانجليزية» . واطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين في تولى الوظائف العامة فقط ، بل بالتحدث عن احقية القبط في توليها لانهم الاكثر كفاية . وكانت صحيفة «المقطم» التي تنطق بلسان دار المعتمد البريطاني ، كانت ترمي

لصحيفة الوطن بالثيرات لتزيد ثارها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث ، نشرت المقطم مقالا وقعه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن الواجب موازنتهم بالمسلمين ، فتناولت «الوطن» الخيط لتوغل في السب والقذف العنيف وهكذا (٧) .

وأخنوخ فانوس ، زعيم الطائفة الانجيلية الذي تلقى تعليمه في المدرسة الانجيلية بأسسيوط ، وأكمله بالجامعة الامريكية في بيروت ، هو من أوائل من يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة للعاوى الانشقاق الطائفي في مصر ، رغم كونه غير تابع للكنيسة القبطية الارثوذكسية دينا وتعليميا ، اذ تربى في احضان ارساليات التبشير الاجنبية ، وقد عمل اخنوخ في هذه الفترة على تكوين حزب سياسي اسماء «الحزب المصري» . وكان هدفه - على ما ذكر - الحصول لمصر على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الانكليزية ، وجاء في برنامج الحزب « ١ - الاجتهاد في ايجاد صداقة واخلاص حقيقي بين مصر وانجلترا حتى تكسب صداقة انجلترا » . وان يشكل مجلسين (اودتين) نيابيين في مصر « الاودة الاولى ، الاودة التشريعية » ، وهي تتألف من اعضاء نصفهم من الاجانب الذين اقاموا في مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين .. والاودة الثانية : تسمى مجلس النواب وهي تتألف من نواب وطنيين ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر » . ويختص المجلس التشريعي «النصف اجنبي» بسن الشرائع ومراقبة المحاكم «وانتخاب قضاتها الاجانب» والفصل في الخلاف الذي يقع بين الوزارة ومجلس النواب ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفي) بمراقبة اعمال الحكومة والتعليم وضرب الضرائب . ويظهر هذا البرنامج انه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت الطائفي لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا ، مع ادخال الاجانب - دستوريا - في نسيج مؤسسات الحكم المصري ، وضمان سيطرتهم - دستوريا على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب في صحيفة المقطم في ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ ، وأعلن عن تكوينه في ١١ سبتمبر من ذات العام (٨) وفي ذات الوقت كون اخنوخ فانوس هيئة برئاسته باسم «مجتمع اصلاح القبطي» ، حاول ان يضم اليها اعلام القبط من الشخصيات العامة، وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيرا بنشر برقيات التأييد لتكوينها ، ونشر بيانات الهيئة التي تدعو الى المساواة بين القبط والمسلمين في جميع الحقوق بغير تمييز بسبب الدين وان «تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الاديان والمذاهب» . ورغم انه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التاكيد عليه يقصد به اثارة مشكلة لم تكن قائمة ، وكان في سياق احداث الفترة وبالنظر الى مشربه ، يعتبر من قبيل الحق الذي يراد به الباطل ، وهو العمل على التجميع الطائفي المهدد للوحدة الوطنية ، وستأتي الإشارة الى المعارضة التي واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط واطلامهم .



## نطاق الشقاق :

كان ماثبول من الكتابات في الفترة من ١٩٠٨ إلى ١٩١١ هو أقصى ما قيل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف وأقصى أنواع الشقاق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيد التطلع إلى هذا الذي يشكل «أقصى» ما حدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول - استعجالا للنتائج - بأنه إذا كان هذا هو «الأقصى» فهو أبلغ دليل على الوحدة والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع المثيرات الممكنة ودفعته إلى تصاعده كافة القوى المعادية للحركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها في هفواتها ، سواء كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعماري والحكم الاستبداد . أم كانت ملايسات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الإسلامية وما يشيع لدى كثيرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول ما يلاحظ أن المتجادلين كليهما ، كانا يصدران عن أرضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكويننا نفسيا . فمن هاجم المسلمين عن سوء معاملتهم للقبط وأوغل في اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر التمس وبين الماضي المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التاريخ الوسيط ، وينقل الصور والآثر عن هذا الماضي المشترك بين المصريين جميعا الداخل في ترالهم الواحد . . ومن كان يتمدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر أنهم رحبوا بفتح العرب مصر ولا مانشط فيه القبط لدعم الدول الإسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوي الذي أوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، إلى غير ذلك مما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستنداء لخبرة التاريخ المشترك . . والحاصل أن القبط - عامة المصريين - لا قوا صنف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدي المسيحيين الملكانيين ، وبرز دورهم في إدارة الدولة وتنظيمها ماليا وإداريا مع الفتح العربي . . بحيث كان الفتح العربي استمرارا للتاريخ المشترك بين من بقى من المصريين على دينهم الأول ، ومن دخل منهم الإسلام ، فكان النظر إلى الماضي لا يفيد إلا في الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد .

وتتضح هذه الأرضية المشتركة ، في أنه لم يتمادى من القبط إلى الدعوة إلى قومية قبطية إلا النزر اليسير منهم ، ولم يستجبه لهؤلاء عدد له أدنى أثر ، . . . وكان من هؤلاء الداعين إلى إحياء القومية القبطية من لا يقصد إلى دعوة انفصالية لا بل يقصد إحياء لكيان سياسي متميز عن الاختلاف الديني ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا . . كتب رمزي تادرس في كتابه «الاقباط في القرن العشرين» يقول : «أن الأخاء طبيعة في الأمة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت أيضا أنها من دم واحد . . وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب معها على الأجتنبي والتمصر أن يميز بين القبطي المسلم

والقبطى والمسيحى « . تم نقل عن ماسبيرو ان القطر المصرى ينقسم دينيا الى قسمين عظيمين احدهما من الاقباط والآخر من المسلمين ، وان الاقباط هم سكان البلاد الاقدمون ، «واما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الاسلام فهم اذن مصريون ايضا» . وذكر انه «لا يوجد مصران واحدة مسلمة والاخرى قبطية ، بل توجد مصر واحدة لان مسألة مسلم وقبطى مسألة دينية وفي فرنسا وطنيون من اديان مختلفة » (٩) . . وقد استعمل لفظ قبطى كثيرا لا تعبيرا عن الدين ولا طموحا في ايجاد وحدة سياسية اساسها الدين . . ولكنه استعمل بمعنى «المصرى الاصيل» مسيحيا كان او مسلما ، واستعمل هكذا ليميز المصريين «بالصلاء» عن المتمصرين ، وضربوا عن فكرة ان المتمصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية او الخلافة . . يذكر رمزي تادرس «الخطر الحقيقى عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخلط بين الوطنية والدين ، ويتخذ من كل عمل يرمى الى احياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الالة والوثام من صدور الوطنيين ليتدرج بها الى التحريض على التفريق والتقاطع . وقد يخطئ من لا يعتقد ان تلك الدور المسممة التى تبثها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الامة . . . » (١٠) فكان هذا الفكر انفعالا معاديا لفكرة الجامعة الاسلامية ولدعائها الذين «اذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو في بقائها منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح» (١١) ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المعادى للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . اما من الناحية السياسية ، فقد عمل - فيما يظهر من كتابات رمزي تادرس - على مهاجمة الحرب الوطنى والثورة العربية من قبله وعلى الحديث عن «تلك الحضارة التى بسطت امكنة رواقها في وادى النيل بقوة رجالها وجهادهم المتواصل» .

ورغم ان الحرب الوطنى ، لم يكن في الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وأنه لم يضافى الخلافة العثمانية الا لىستخدع نفوذها ضد الاحتلال البريطانى الاشد خطرا ، الا ان المهم في منطق مهاجميه في هذا المجال ، ان هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسى يتخطى اطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومى المصرى المتميز من الانتعاشات الدينية . . يذكر رمزي تادرس ايضا ان الوطنية الصحيحة تظهر في القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطى في الخاء تام ، وان الامور تسير هناك «بنفس النظر عما اذا كان هذا قبطيا مسلما او قبطيا مسيحيا لانهم لا يعرفون الدين الا فى المسجد والكنيسة ومابقى من الحياة فهو العمل والجهاد فى المزرعة والحقل ، والراحة والتسامح فى المنزل وفى المجتمع . . . » كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه فى الدين لايعتبر اساسا لوجود امتين كما تعتبره الفئات المتمصرة . . «وقال انه يقصد

بالمصريين «العنات التي تتخذ الدين آلة للكسب في الاقطار الاسلامية كما قال  
المرحوم الشيخ محمد عبده في رده على هاتوتو» .

في هذا الاطار ، تحدث طبيعة الدعاوى التي ترددت وقتها : اطار  
التاريخ الواحد والافكار العامة الواحدة والشعب الواحد .. ولا يذكر أن خرج  
احد من المسلمين أو الاقباط من هذه الاطر .. ومتى كان الامر هكذا فيمكن  
أن يتصور مدى ما يطالبه احد الجانبين من الآخر مهما تمادى .. والملاحظ أن  
المتخاصمين من الجانبين - باستثناء دعاة الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين  
في صحيفتي مصر والوطن - لم يكن لواقفهم دلالة اختلاف قومي أو دعوة الى  
الاختلاف على هذا الصعيد ، وانما اتحصرت هذه المواقف في مجالين .  
اولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، واكثر دعاة الشقاق  
تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة في ترزين الوجود الانجليزى  
والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة ، وفي انكار مطلب الحياة الدستورية  
والحكم النيابى ، اى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية ...  
ولا شك أن هذا الموقف يمثل موقفا رجعيا واضحا بالمعايير السياسية لذات  
الفترة .. ولكن الواضح ايضا أن هذا الموقف لم تختص به فئة القبط ، انما  
كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين واقباط « صدروا فيه  
عن وضعهم الطبقي وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار .. فلم يكن موقفا  
دينيا أو سياسيا اسامه الدين .. ولا كان يحمل لدى أى من دعائه بدور  
الترويج لاختلافات قومية .. ولانبيهما : يشكل هذا النوع من المطالب  
- صحيحا كان أم غير صحيح - الذى اصطلح على تسميته بالمطالب  
الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الاحد عطلة اسبوعية وأن تتاح امكانيات  
اكثر في التعيين في الوظائف العامة أو فى فرص التعليم .. الخ . وحتى هذه  
المطالب ، كانت توضع دائما من طارحيها فى صيغة مبنية بمؤداها أن يكون  
التعيين حسب الكفاية ، وفى صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة  
لأى فرد فى هذا الشأن .

#### اشعار التضامن :

ومن ناحية اخرى ، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون اقلية فيهم ،  
ولا استطاعوا أن ينجحوا فى جذب الكثيرين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة  
لذات الدعاة من المسلمين .. وقد سبقت الإشارة الى تبرؤ الحزب الوطنى  
من كتابات الشيخ جاويش .. وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين ، يهاجمون  
أى تماد فى الشقاق ويحذرون منه « سواء كانوا من الحزب الوطنى أو حزب  
الامة أو العاملين فى الحياة العامة عموما ماسة أو كتابا أو أدباء .. وكان  
ضغط الراى العام المصرى على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من ازمات  
بينهم .. وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفى فى مصر يستفز فى الطرفين

دوافع العمل على تصفيته .. وباستثناء بعض الكتابات التي تعادت في تركية  
 الخلاف مما سبقته الإشارة إلى طرف منها ، كان الطابع العام في الجدل هو  
 طابع العتاب والمجاملة ، يقلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف  
 الناقدين لأي بادرة تهود أو جنوح .. ولم يعرف من أحد طعن في الدين ذاته  
 أو تعرض له بما يعنى التوقير اللازم له . وكان حذر «العقلاء» دائما من أن  
 الخلاف لن يفيد إلا المستعمر ، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلغة  
 المصلحة الوطنية ومن أرضها ، وأقصى ما يوجه أحد الكاتبين إلى الآخر هو  
 التشكيك في الولاء المشترك للوطن المصري السانغ ظله على الجميع ، وهو  
 اتهام يجد مضاده في الاتفاق المصري العام على معاداة الاحتلال الاجنبى ..  
 وأهم ماحاوله رمزي تادرس مثلا في هجومه على دماء الجامعة الإسلامية أو  
 على الحزب الوطنى ، هو انكار صفة «المصرية» على خصمه ، ليحاول بذلك  
 عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب موسى واصف  
 يقول :

ابناؤنا عبد السميع وأحمد	والوسوى وليس ثمة دخیل
لا فرق بين المالين وأرضهم	وطن وحيد والجميع سليل
هل في السماء مذاهب وعناصر	هل لم إلا صاحب وخيل

وكتب آخر يقول :

فالدين لله يوم العشر يسألنا	عنه ويسالكم والخلق تزدهم
مالديانة دخل في صوالحنا	بتنا شطورا وبات الفير يفتنهم

ووجه عبد الرحمن شكرى حديثه إلى القبط بعنوان « مصرى عربى  
 يخاطب اخاه القبطى » :

بنى البها ليل من هياء شاهقة	ومحتد الصيد لا تمشى له الريب
إذا تنادى بكم عن مجسدنا نسب	فاتم في مراقى مجسدكم عرب
إذا الاواصر لم تجعل لنا سببا	فحرمة الود فيما يبتنا سبب
يبدان ان تقطعوننا تقطعوا يدكم	كذلك نحن لنا في عزركم ارب
انى على شفى بالاهل بطربنى	انى اليكم اذا فاخوت انتسب

وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها «القبطى يعاتب اخاه المصرى العربى  
 لم يتصافحان للسلام » .

وكتب احمد شوقي يقول :

فعلى تعاليم المسيح لاجلهم	ويوقرون لاجنبا الاسلاما
الدين للديان جل جلاله	لو شاء ربك وحد الاقواما
هذى ربوعكم وتلك ربوعنا	متقاربين نعالج الایامنا

هذى قيسورك وتلك قيسورنا متجساورين جماهما وعظاما  
فيحرمة الموتى وواجب حقهم عيشوا كما يقضى الجوار كراما (١٢)

ومن الطريف ملاحظة ماخذ كل من الشعراء في دعوة الوحدة والالف ..  
وعوض واصف يصدر عن منطلق ديني أساسه وحدة الاديان في السماء ،  
والثاني يصدر عن وجوب اعلام الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام  
في مواجهة العدو .. وعبد الرحمن شكوى يتلمس روابط من الاصول  
المشتركة القديمة ولكن لايعبأ بها ، ولايهتم الا بالترابط العضوي لاجل الوطن  
الواحد وينتسب اليه .. واحمد شوقي بنظرته السلفية والتمتاته العاطفي  
«لحرمة الموتى» يجد في ذلك أساسا للوحدة .. وغيرهم وجد في النيل خيط  
الوحدة .

وقد كتب مسالم سيدهم تادرس في «التاييز المصري» في سبتمبر  
١٩٠٨ (١٣) ، يتهم اخنوخ قاتوس بالخيانة ويخاطبه قائلا : «لقد أصبحت  
الشخص الذي اذا مر الطريق قلنا : هلا أحد صنائع الانجليز في مصر والآلة  
التي يحركها المقطم . اتق الله ايها المجتهد في الباطل » .. وقال ان انجلترا  
تستخدم الخونة الذين لا ضمير لهم لقتل الروح الوطنية وفي الهجوم على  
« أقوى حزب مصري قام الى الآن وهو الحزب الوطني » .

وكان ويصا واصف ومرقص حنا من كبار اعلام القبط الذين وقفوا  
بأصرار ضد الشقاق . وكان ويصا واصف من أعضاء اللجنة الادارية للحزب  
الوطني « ومن خاصة انصار مصطفى وفريد » كما يذكر الاستاذ الرافعي ..  
خطب في حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد في  
تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من اضطباع الحركة الوطنية بالصيغة الدينية ،  
وقال « هل توجد أمه في العالم اسمها الحظ لأن تبنى وطنيتها على قواعد  
متينة كالتي تبنى عليها الوطنية المصرية ، التي يشترك أفرادها في الجنس  
واللغة والعوائد والقانون والماضي والتاريخ .. هل لو لم يكن المسيحيون على  
تفاهم تام مع أخوانهم المسلمين في فكرة للوطنية كانوا يشتركون معهم في تلك  
المظاهرة الكبرى التي جرت لفريد الشرق والوطنية ( مصطفى كامل ) .. ثم  
ان حزبنا ايها السادة مفتوح ان يريد الدخول فيه من المسلمين والاسرائيليين  
والمسيحيين ، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق ، ويجتمعون في جميع  
الاجتماعات وينتخبون في جميع الانتخابات .. فان كل ما نعله جهاراً » (١٤) .  
وكتب في « اللواء » ان اخنوخ قاتوس لما كون « مجتمع الاصلاح القبطي » دعا  
ويصا واصف للانتظام فيها « فسألناه ما غرضك ؟ والى أي شيء ترمين ( يقصد  
الجمعية ) ؟ ان كنت حزبا سياسيا فنحن لك اعداء الداء ، لأن السياسة يجب  
ان تكون بعيدة عن الدين . ولقد وصلنا والحمد لله الى ان جميع الأحزاب  
السياسية المصرية جعلت قاعدتها الأساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا

معنى لوجود حزب سياسي قبطي .. فلما قيل له أن الجماعة بعيدة عن السياسة بغي إصلاح الشئون الطائفية اعترض قائلا « أن أقباط مصر ثلاث طوائف .. أحداها أرثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية .. فإصلاح أى طائفة تفصدين ...؟ فلم نجيبنا عن هذا الاعتراض .. » .

وفي يناير ١٩١٠ دعا لطفى السيد إلى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية فحضر الاحتفال مرقص حنا ، ووقف خطيبا يقول أن السنة الهجرية سنة المصريين جميعا يحتفل بها الشيبية الإسلامية والشيبية المسيحية لأنه احتفال «لدين شريف مبذؤه أن محبة الوطن من الإيمان .. وعلى هذا المبدأ أقول اننى مسلم ومسلم .. مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتلايرنا فنحن اخوان في الوطنية .. إذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلابعد ذلك دليلا على عدم وجود اخاء ، وانما هو من مستلزمات الحياة» .. وقد شنت صحيفة «الوطن» هجوما شديدا على ويصا واصف واسمته «يهودا الاسخريوطي» (١٥) .

ووجد من الصحف الفرنسية التى تصدر في مصر «لادنيش اجبسين» التى كانت تعارض الاحتلال البريطانى وتناوئه ، وادركت ان الشقاق الطائفي هو عين مايفيد مصلحة الاحتلال البريطانى ، فهاجمت بشدة صحيفتى «مصر» و «الوطن» ، وجندى ابراهيم صاحب الصحيفة الاخيرة ، على مايكتبه هؤلاء اثاره للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب في مصر والارتكاب بهذا الادعاء ... وكثبت تقول ان في مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت أبصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت أن نجاح القبط في أعمالهم الادارية وامكان الحديث عن الخلاف الحاصل هو دليل على أن المسلمين لايسيئون استعمال سلطتهم ولايستغلون كثرتهم العديدة .. كما هاجمت صحيفة «لاريفورم» ماكان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الاجيشيان جازيت في مصر) من أن الأقباط يعتبرون الاحتلال البريطانى هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر ، وذكرته «لاريفورم» بأن الخلافات تصل أحيانا في بلاد أخرى إلى الحروب الاهلية دون أن يستعين أحد الفريقين المتحاربين بالأجانب أو بالقوى المحتلة (١٦) .

#### اغتيال بطرس غالى :

اغتيال بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الوردانى أحد الشباب الوطنى .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على فقدهم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم في التاريخ الطويل .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الحادث في تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم أن أسباب اغتيال الوردانى لبطرس غالى كانت

من الوضوح بحيث لم يستطع جاد ان يشكك فيها .. وهي ترجع حسب اعترافات الورداني - الى ان بطرس غالي كان هو من وقع اتفاقيات السودان التي اسلمت السودان للادارة الانجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيرا للخارجية ، والى انه رأس محكمة دنشواي التي اصدرت احكام الشنق والجلد المعروفة سنة ١٩٠٦ ، والى انه كان يعمل اخيرا على مد امتياز قناة السويس اربعين عاما بعد انتهائه .. وقد كتب المعتمد البريطاني اللن جوست في تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقا على الحادث «اما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسي ، ولم يكن للقاتل ثغر شخصي على القتل ولا كان مدفوعا بعامل التعصب الديني» .. وكتب مرقس فهمي المحامي الكبير يقول : «اذا قتل الورداني تعصبا وحده او مع شركائه فليس ذلك دليلا على ان كل المسلمين ارادوا هذا القتل بسببه .. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ، فلا وطن بدونهم ، ولا مسلمين بدونهم ولا اقباط بدونهم» .. كما ارسل نصيف جندى المنقبادي في باريس الى صحيفة «الاكبر» خطابا يقول فيه : «انا اهراف الورداني شخصا وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف ، ملأت صدره الوطنية الحرة وليس رجلا متعصبا .. وانا بصفتي قبطيا - اعني مصرياً مسيحياً - اصرح بان حركتنا هي حركة وطنية مجردة ترمي الى الترقى والحرية .. وما تهمة التعصب الاسلامي الا من اشاعات الانجليز التي يشيعونها ليبرروا المظالم التي يرتكبونها في مصر» ..

وكان احمد شوقي ممن واجه مشاعر الالم لدى القبط وغمد الشقاق بقصيدة من ابداع شعره الوطني :

بنى القبط اخوان اليهود رويدكم حملتهم ليحكم الله صلب ابن مريم تمالوا على نظوى الجفاء وعهد الم تلك مصر مهسدا ثم لمسدا الم فك من قبل المسيح ابن مريم فهل تساقينا على حبه الهوى	غيبوه يسوعا في البرية ثانيا .. وهنا قضاء الله قد غل غاليا ونشد اسباب الشقاق نواحيا وبينهما كانت لكل مفاتيحا وهوى وطه نعيد التيسل جاريا وهنا فديناء صفاقا وواديا
--	--

#### نحو المؤتمر القبطي :

على ان مقتل بطرس غالي ، مع ما سبقه من جدال - صاعد من اسباب الشقاق ، حتى بلغ القمة في المؤتمرات القبطي والاسلامي اللذين انعقدتا في ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيه من تصعيد للخلاف فقط ، ولكن بمعنى انهما القمة التي وقف عندها الصعود ، وبدأ بعدها المد ينحصر .  
بدأ الامر بفكرة عقد المؤتمر القبطي ، وبدأ التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالي ، وكان هو - وهو رئيس الوزراء - ممن وقف ضد تحقيقها .

مجاهد مقتله محرزا للدعاة على عقد المؤتمر، ومزيلا لعبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الإشارة إلى خطب تيودور روزفلت التي هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الديني ، فألقى بذلك سهما من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه إدوارد جراي وزير خارجية بريطانيا قائلا « أنتى أوافق على جميع الآراء التى أبدتها روزفلت بشأن القطر المصرى ، إلا قوله أن ليننا المتناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر إلى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : « من المتفق عليه أنه يجب حتما أن تستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا أن المصريين الذين يديرون شئون بلادهم برأينا - دون أن تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الراى - يجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة (١٧) » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، أظهر جورست المعتمد البريطانى اعتراضه عليها ، كما أظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعين لها . والحاصل أنه لو كان جورست أظهر أدنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر أو على أى من الداعين له . لكان يقدم بذلك أقوى أسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكن قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطانى بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الراى العام المصرى من مسلمين وأقباط ، ويعزل أنصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل أيضا أن جورست اذ أبدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فإن السياسة البريطانية فى عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلها فى مصر وحده . وقد صاحب موقف جورست، حملة شنتها الصحافة البريطانية فى لندن ضده ، أبدت بها عطفًا شديدا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له . وكان الداعون للمؤتمر قد أنشأوا مكتبا قبطيا للدعاية والإعلان بلندن ، رأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية ، ثم سافر إلى لندن من أجل الدعوة لما أسمى بمطالب القبط . وكان معه اخنوخ فانوس فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية وأعضاء مجلس العموم البريطانى . وألف قرياقس ميخائيل كتابا بالانجليزية عن « الأقباط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » .

وقد أثر موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الأسئلة ، وجهها الأعضاء إلى وزير الخارجية . كما أن الصحف الانجليزية فى مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الأجيبيين جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من أنها كانت لسان حال الوكالة البريطانية فى مصر ، ورغم أنه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطانى .

بهذا بدا وقتها أن ظاهر موقف جورست فى هذه المسألة لا يمثل حقيقة الموقف البريطانى منها ، أو بالأقل لا يمثل أبرز جوانب هذا الموقف . وبدا أن



الأدوار شبه موزعة - بشكل تلقائي أو غير تلقائي - على نحو يرفع شبهه ان السلطات البريطانية توافق منبقا على عقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدي المساندة للداعمين . وما كان لحاكم حليف ان يسلك غير هذا السبيل ، أو ان يتورط كلية في المراهنة على جياذ لم تختبر بعد في طيات السباق . وما كان له الا ان يوارب الأبواب ويدارى المقاصد ويوزع الأدوار .

ولا تخفى في هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين . أولاها عريضة قدمها بعض الداعمين للمؤتمر الى المسئولين في مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقى بدار المعتمد البريطانى رونالد ستورز في ٢٢ يونيه ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن « جنابه ( جورست ) يكون مرتاحا لسماع كل ما يمكنكم ابدائه من الملاحظات على ما سيتقرر في هذه المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست في ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسل رويتر بعد جولته في محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديرية التى يكثر فيها الاقباط وبحث في ظلاماتهم المزعومة بحثا مستفيضا ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعا الداعمين الى النهوض كثيرا « للشكاوى » ، مادام ان حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى . وعلق كتاب « التذكار .. » على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضم الى العاملين سائر القوى التى كانت بعيدة عنهم او مقاومة لهم .. » ، ويذكر ان الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح في مصر في فبراير ١٩١١ . وثانى الواقعتين ان ارسل الداعمون مريضة الى ادوارد جراى وزير خارجية بريطانية يحدونوه فيها من خطة التمييز الطائفى المتبعة في مصر ضد الاقباط ، فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله في مصر وترفع اليه الأمر . والحاصل انه ما لبثت ان وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطانى بالسماح بعقد المؤتمر (١٨) .

ومن ناحية اخرى ، يذكر قلبنى فهمي أن كان الخديو عباس - في هذه الفترة خاصة - يمتلىء غضبا من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطنى فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب ، وأراد عباس في صراعه مع جورست ان يحاول استغلال الاقباط ليجعلهم قوة تقف بجانبه ، وليخلق للمعتمد البريطانى ارتباكات يسمي بها الى اسقاطه ، « فلراد ان يستخدم بعض صغار العقول من الاقباط بأن خلعهم بالقول لهم أن لهم حقوقا ضائعة ، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا أن مندوب الدولة الانجليزية واقف في وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرا .. » . ويحكى انه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وأقصح الخديو في المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه « يعد اعلان حرب على اخواننا المسلمين حالة كونهم متفقين في

المعيشة»، ومما يقضى اليه من اضرار تحقيق بالقبط اكثر مما تحقيق بالمسلمين .  
وعبر له عن اهمية ان يسود السلام والصفاء بين العنصرين ، ولكن الخديو  
لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر ، ولم يستجب بعد الالاحاح الا الى عدم  
التدخل مع ترك الأمر لقلينى يعطه مع جورست ، « ولكن فى الوقت ذاته اومر  
( الخديو ) لبعض من اشار عليهم بعمل المؤتمر ، اذ انه ربما السير جورست  
يقف حجر عثرة فى سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم ان يرفعوا  
شكواهم الى الوزارة الانجليزية فى لندن يطعنون فى تصرفات السير  
جورست .. » ، وادرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد  
انعقاد المؤتمر ، فلما انكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست - ان  
صح انكاره - الا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراى ولا مقابلته  
ولا يقبل طلباتهم (١٩) . ويبدو وفقا لهذه الرواية ، ان جورست بهذا الطلب  
الاخير اراد ان يضع الخديو بين خيارين ، اما الاعتراف بأمر يتعلق بالتفرقة  
بين المصريين مما يسقط هيئته بين مواطنيه ، واما ان يعزل نفسه عن زعماء  
حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وما يرجح صحة رواية قلينى ، ما يحكيه صاحب « التذكار .. » ،  
من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمنح رعايته للمؤتمر،  
وانه بعد انقضاء المؤتمر قصد اعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها  
سراى الخديو ، مقدمين نسخة من محاضرة وملتصين بمقابلته ، وانتظروا  
اياما ان يجاب طلبهم ، حتى ابلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها  
الحكومة ، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون . ورددت الصحف  
ما اشيع من ان كان لدى الخديو رغبة فى اتمام المقابلة ثم عدل عنها . وعقبت  
صحيفة مصر على ذلك « واى شئ اضرأ من ان تؤمر بتحديد مطالبنا  
وتقديمها ، فاذا حددناها بشكل نظامى قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها .  
فان الجناب العالى الخديوى .. أصدر امره الكريم الى احد كبار موظفيه  
بان تحدد الاقباط مطالبهم ويقدموها الى سموه .. » ، فلما اذاعت وزارة  
الداخلية تكديبا رسميا لما ذكرته «مصر» عن دور الخديو ازام حركة الاقباط،  
ردت الصحيفة « وما هذا التكذيب بلدى قدرة على ازالة اعتقاد طيب واسخ  
فى نفس كل قبطى من جهة مواطنى الأمر نحو رعاياه ، وانما هي الظروف التى  
جعلت رفض المعية مقابلة الوفد القبطى ونشرها هذا التكذيب من لوازم  
الحال ، ونحن نكرر اننا اول من يقتدر هذه الظروف وما يحيط بها . وبهذا  
تحقق لجورست ما رمى اليه وهو عزل الخديو عن الاقباط واظهاره بأضعف  
مركز . واذا كانت صحيفتا «مصر» و «الوطن» لا تنيان عن الدعوة لبذل  
المساعى « سواء داخلية او خارجية » ، فقد اتى هذا الموقف يؤكد وجوب  
التركيز على الخارجى من هذه المساعى ، وذكرت «مصر» انه آن للناقلين ان  
يفيقوا ، هؤلاء الذين كانوا يرون ان « عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية  
فى الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها » وعطبت صحيفة «الاخبار» ، « ليس

في القطر المصري من يجهل اليوم أن عابدين ليست آخر المراجع لاحقاق الحق  
ورفع الظلم (٢٠) « .

بعد أن وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة  
اسيوط ، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك ، بسبب توتر الشعور  
العام توترا قد تصعب السيطرة عليه في غير القاهرة . فاستمسك الداعون  
للمؤتمر بطلب عقده بآسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول  
الاجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما  
قابله في هذا الأمر « سنجتمع على أى حال في الزمان والمكان اللذين ميناها  
ويخفق على رؤوسنا العلم المصري ، أما اذا ارادت الحكومة منعنا فسنرفع  
على الاحتماء بأعلام الدول التي يتبعها فريق منا . وليس في يدى الآن مسألة  
تحويل رأى اخوانى واذا خالفتم ابعادوني عنهم . » (٢١) . وكان يقصد  
بذلك ان بعض اعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الاجنبية بوصفهم وكلاء  
لقنصليات هذه الدول في الوجه القبلى ، وانهم سيستغلون هذه الصفة في  
فرض مطالبهم .

وقد ادى هذا التهديد بوزير الخارجية ان يستدعى قناصل هذه الدول ،  
يطلب اليهم عدم التدخل في شئون مصر الداخلية . واستدعى بعض القناصل  
وكلائهم ممن كان لهم ضلع في «حركة المؤتمر» فأكد لهم هؤلاء الوكلاء ان لا  
دخل للمؤتمر في المسائل السياسية ، وانه اذا حاولت الحكومة التناهم من  
عزمهم بنفوذ القنصليات الاجنبية التي يتبعونها فانهم سيتخلوا عن هذه التبعية  
اصرار على عقد المؤتمر . ومالبث القناصل ان اخبروا الحكومة بابتعادهم  
عن هذا الامر معارضة او تأييدا . ولا يستبعد انهم كانوا يترقبون في المؤتمر  
فرصا تسوغ تدخلهم في شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة «بالاعلام الاجنبية» امر لاجتملة الولاء  
الوطنى ، ويبدو ان ما عسى ان يكون ساع به هذا الامر لدى البعض ، ممن كان  
لهم بعد ذلك نشاطهم الوطنى في قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا ، ماساغ  
به هذا الامر لديه انه لم يكن يهدد حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة  
يمسك المعتمد لبريطاني بخيوط التحكم فيها . ولاخفى دلالة ان وكيل وزارة  
الداخلية الذي تلقى تهديد بشرى حنا ذلك ، اجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة  
مستشار الوزارة وهو انجليزى . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت  
— منذ احتلال مصر — تبغض الامتيازات التي تتمتع بها الدول الاجنبية  
الاخرى ، وتخشى من تدخلها في شئون مصر ، وتسعى لان تنفرد وحدها بها  
. ومن المعروف ان احمد لطفى السيد — على ما جاء بمذكراته — فكر يوما مع  
الخدوي عباس ومصطفى كامل في السنين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، في  
ان يسافر الى سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر  
قادرا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز ، وتتحصن في نشاطها بالامتيازات

الاجنبية . وعلى اى حال فان تهديد بشرى حنالوكيل الداخلية ، يحتاج في تقييعة الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية في هذا الشأن . لتقدير ما اذا كانت الوكالات القنصلية هذه قامت بدور سياسي مالمصالح قنصلياتها ام كانت قاصره النشاط على الشؤون المالية والتجارية ، والمهم في هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الامور بتعقيدها وتشابكاتها الواقعية .

والذى يظهر جليا ، ان صحيفتي «مصر» و « الوطن » كاننا من اهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان اخنوخ فانوس كان من اهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الاجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودولها . كما ان اهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤهما في المؤتمر هما عائلتي خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ البشرين الاجانب وصاروا بروتستانتيتين ومن اغنى اصحاب الاراضى في الصعيد ، وكان جورجى بك ويصا هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطى ، وجاهد اخنوخ فانوس لان تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشرى حنا . وبذلك يلاحظ ان الحرص على عقد المؤتمر فى اسيوط ، لم يكن فقط بسبب ان نسبة القبط فيها اكبر من نسبتهم فى غيرها من مدن مصر ، ولكن لان اسيوط كانت معقلا لحركة التبشير البروتستانتى ، ومركزا للارساليات والمدارس البروتستانتية فى مصر . والحاصل ان مجلس المرسلين الامريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته فى الايام ذاتها التى انعقد فيها المؤتمر القبطى ، وفى اسيوط نفسها ايضا . وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الارساليات ، والقى « تروتر » القس الكندى فى اجتماع اعضاء كنيسة نهضة القداسة ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من اجل نجاح مؤتمر الاقباط وايد مطالب « المسيحيين المصريين » ، وقال « اسأل الله ان يعطى نعمة للمندوبين عن المصريين فى امين الشعب الانجليزى حتى ينظروا بعين الرضا الى المطالب القبطية » ان افكار الملوك كثيرا ما تكون معاكسة لاراء الشعب ، ولكن للصلاة قوة فى تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوب الانجليز بالحنو والراقة نحو الاقباط . كما خطب قسيس الكنيسة الانجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر (١٢٢) .

وكانت صحيفتي « مصر » و « الوطن » لا تكفان عن الاثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حذت صحيفة «مصر» جدول اعمال المؤتمر قبل انعقاده فى ثمانية مقالات نشرتها متتابعة فى الفترة بين ٢٧ يناير و ٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتتحصل هذه المطالب فى تقرير مبدا المساواة فى تولى الوظائف العامة ، وتمثيل الاقليات فى الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة فى المائة التى تجبها مجالس المديريات لشئون التعليم ،

توزيعها إنما يضمن استفادة القبط من حصة ما يؤدونه في تعليم أطفالهم ،  
وتقرير عطلة أسبوعية يوم الأحد للاقباط ، وأن تتساوى الشئون القبطية  
بالشئون الإسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الإنفاق في ميزانية  
الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والمجالس المالية . واثارت الصحافة جراً من  
التوتر الشديد . واستعطت أعتف العبارات وأنبأها في هذا الشأن ، وقد  
هاجم اخنوخ فاتوس ، لطفى السيد بأعتف العبارات على معارضته انعقاد  
المؤتمر .

### المواقف السياسية :

أما بالنسبة لموقف الراى العام في مصر والأحزاب السياسية بمن فيها  
من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يتحصل في النقاط الآتية :

أولاً : كان الحزب الوطنى يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن  
أن السياسة البريطانية تنتقل من « المحاسنة الصورية الى المشاكسة  
الحقيقية » ، ويظهر هذا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذى عقده  
الحزب الوطنى ، ومن اعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعى القديم لردع  
الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفى الإدارى الذى يعطى السلطة  
الإدارية حق نفى من ترى إبعادهم الى مناطق نائية كالوحدات الداخلة ، ومن  
سلسلة الانذارات والمحاكمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما  
يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفى هذا السياق من الحوادث رأى أن « اخواتنا الاقباط مدغمون  
لمعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقرير اجنبى » ، وأنه اذا كان مؤتمر بروكسل  
قد لعلخ سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التى ترسم بها نفسها في  
أوروبا ، وهى أنها تعمل على تمدين مصر وتحضيرها ، فإن من شأن الخلاف  
الطائفى في مصر أن يعبد الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية  
المصرية . وأن أمر المؤتمر لا يعدو أن يكون تنفيذا للسياسة البريطانية  
التفليدية ، وهى استمالة الاقلية في أى بلد محتل للاستعانة بها ضد الاكثرية ،  
وأنه اذا كانت للاقباط مطالب تتعلق بالمساواة في الوظائف واستثناء الخدمات  
العامة ، والآخرى بهم أن يتقدموا بمطالبهم الى من يسيطر على الحكم المصرى  
وهم الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين في مصر  
سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وأن المسلمين مستعدون للوقوف  
بجانب اخوانهم في هذا الامر ان كان حقاً . وإذا كان الامر هكذا فلا ينبغي أن  
يعقد مؤتمر قبطى ولا مؤتمر اسلامى ، وإنما يعقد مؤتمر «مصرى» يطالب  
بحق المصريين عامة في وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الاجانب،  
و ضد سيطرة الاحتلال البريطانى على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطنى  
يعمل على نفى تهمة التعصب الدينى منه ، ويشعلت رجاله عن أن صلة حزبه

بالاقباط قديمة ، وان له من فضلاء القبط أعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطى ، وسينوت حنا الذى تولى امانة صندوق المؤتمر . وانه لما دعا الحزب المصرى للاكتتاب فى تمويل انشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من اعلام القبط فى حركة الاكتتاب ، ومنهم ويصا واصف ومرفص حنا وقلينى فهمى وغيرهم (٢٢) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لطفى السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطى ، وذكر ان وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكاييد معقودة للاضرار بالأكثريّة ، وللتطاول بالاضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فريسة للمطامع الاجنبية . اما حزب الاصلاح على المبادئ الدستورية فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيفته « المؤيد » ، يرد على مطلب المساواة فى التوظيف قائلا ، ان مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠ ٪ ، وانهم الكثير منهم بالتعصب . واذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فان الشيخ على يوسف فقد استلجج للجلل الطائفى . ودعا اسماعيل ابازة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الاقباط والمسلمين .

ثانيا : رغم ان الاحزاب السياسية المختلفة وقفت - مع اختلاف مواقفها ودوافعها - تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفى ، وابتدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح اجنبية ومن عوامل ترمى الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فانه ما ان ظهر امتناع الحكومة أولا - من الموافقة على عقد المؤتمر ، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته . وأوضح الحزبان انهما يعارضان فى عقد المؤتمر على اساس ان يفتتح الداعون له بفساد فكرته ، وان يعدلوا من انفسهم عنها ، او ينكشف موقفهم امام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا ينالوا تأييدا منها ويخيب عظمهم ، اما «حق» اية فئة فى عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا امر آخر يتعين الدفاع عنه . وان جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن ان تكرر بها بالنسبة للنشاط السياسى للاحزاب المختلفة .

كثبت « الجريدة » تقول انه مهما كان اللسان الذى خوطب به اصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه او تعديل مكان انعقاده ، فان هذا التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسامح ، « نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء » ، نرى ان الاقباط احرار فى اختيار الموضع اللائق باجتماعهم ، كما نرى ان الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من البحوث القانونية . فمالا يكون الامر لو ان المؤتمرين لم يصغوا الى ما سمى نصيحة من قبل الحكومة ، هل

يمنعون بالقوة ، ولئن كان ذلك أين هي الحرية » . كما ذكرت الصحيفة انه مع انكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، وانكارها أى سبب يمكنه ان يلقى المؤتمرين ، ماداموا ضمن دائرة القانون ، تقول ان الحكومة لم تبدأ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفة الحزب الوطنى « ان الحرية واحدة لا تنجزا ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس ، حتى الذين لا يكونون على رايه . وقد احتجاجنا على الضغط الذى أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع ، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطى ، وان كنا لا نرى موجبا لهذا المؤتمر ، اذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه . وذكرت انه اذا كان بعض المشاقبين الاقباط يذهبون الى الضغط على حرية فريق من المصريين ، فان الواجب الا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية أحد لى سبب ، واذا كان للحكومة صدر فى منع اجتماع يقصد الى المؤامرة ضد فريق آخر « فاننا لا نعلمها ولا نجد سببا يبرر الضغط على حرية الاجتماع ، فانما اقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن » .

وكانت صحيفة « العلم » ( احدى صحف الحزب الوطنى ) قد طالبت الداعين للمؤتمر ان يختاروا مكانا له غير مدينة اسكوط ، قلمبا علمت ان الحكومة تتدخل فى الموضوع لمنع الاجتماع ، بادرت تعبدل من موقفها ، « لم تكن نتوهم ان الحكومة ستتدخل فى الأمر ، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء ، لذلك لا نظن ان الحكومة تقدم على تقرير شئ فى حينئذ هذا الاجتماع لو اصر القبط على عقده هناك » ، وغيرت عن املها فى أن تترك اقلية القبط « ان القائلين بتلك المشافيات يبطلون فى دعواهم لا يقصدون إلا مصلحتهم الذاتية » .

ويظهر من ذلك ان كلا الحزبين لم يشأ أن يقف الى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو ، ضد مطلب فئة من فئات الشعب ، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأى منهما . وكان تقديرها - من عمى ان الخلاف الحاصل ينبغى أن يكون فى ساحة الرأى العام ونعدها ، وتقتصر أساليبها على الجدل والخمناج والهجوم المتبادل فى المنابر العامة ، ولا ينبغى أن يتجاوز ذلك الى استعداد حكومة غريبة عن كلا الطرفين ، حكومة يسيطر عليها ممن يشتهى فى انهم باثروا بلبور الفتنة . واذا كانت المشكلة الأساسية هى وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة ، فلا ينبغى لأية مشكلة أخرى أن تطفئ على هاتين ، والا تجفت سيااسة الاحتلال والاستبداد . وعلى العكس فان التذكير المستمر بالمشاكل الأساسية هو الخلق بحل غيرها مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقى فى اطار الأهداف القومية العامة . بهذا الوعى والنضج السياسى مولىج الأمر ، ولا شك

أن ذلك ترك أثره على المؤتمر نفسه ، إذ وجد المؤتمر أنفسهم الحماية من معارضيهم ، ووجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل في تحقيقه إلى المعارضين لهم في فكرة المؤتمر ذاتها ، فقرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتَمعون أنفسهم - مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

ثالثا : وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطي . وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى يتود بالجهود التي تبذل للنعم الوفاق بين عنصرى الأمة ، وقال أن هذا الوفاق لا يحتاج إلى لجان ولا مؤتمرات ، وأنه هو شخصيا قد تناسى الحملات التي وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فها هموا إذن يا معشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا إلى بعض كالبنيان المرصوص ، حتى لا يميز في المستقبل بين مصرى ومصرى ، والعمل جميعا باخلاص لما فيه خير البلاد (٢٤) » . وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة الناجمة من صفوف القبط واحتمال إفشالها للمؤتمر . وكتبت صحيفة «الوطن» تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر في أسيوط ، حتى لا يتمكن « اخوان يهوذا الاسخريوطى ( تقصد ويصا واصف ) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمى .. (٢٥) » . وفي ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » أن الذين انضموا إلى المؤتمر لم يكونوا إلا فئة صغيرة من أصحاب الأطميان الاغنياء بالوجه القبلى ، وأنهم أنفسهم لم يدعوا أنهم يمثلون أكثر من ١٢ ألف من مجموع الأقباط البالغ في مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطي : وذكر كتاب «تذكار المؤتمر القبطي» أن عدد الحاضرين في المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا يتوون من ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء القطر .

ويذكر الكتاب ذاته - رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشرة لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطي الأول استهدافا لانعقاد غيره تباعا - يذكر أنه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالى ، توالى اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيا ، كان أقل خلاف في الآراء يتهددهما بالانقسام والتخاذل ، حتى أنه يمكن أن يقال أن الاجتماعات المتعددة التي انعقدت في العاصمة اتبعت كلها على شيء وخصوصا لضعف النفوس ..... » ، وأنه أزاء فتور أعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فإن نحو ستة أو سبعة من أوفر الشبان اخلاصا وتهديبا تعافدوا فيما بينهم على أن يعملوا للخير العام ..... لا يطنسون عن أنفسهم ولا يجاهرون بعملهم إلى أن يصلوا إلى الغرض المطلوب » فكانوا يكتبون العرائض إلى المسئولين يشيرون الموضوع (٢٦) .

والذى يفهم أيضا من حديث « التذكار ..... » أن فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بمطالب الأقباط ، ومما نقلت من أجله فيما بعد . بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الكليروس في ١٩١٠ كعلاقة من حلقات



الخلاف الممتد بين انصار المجلس الملى وبين رجال الكنيسة . ويذكر صاحب « التذكار... » انه لما اشتد الخلاف « بين ابناء الطائفة القبطية ورجال الكليروسهم سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الاعيان وذوى الراى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر فى المسائل القبطية تحت رئاسة بشرى حنا ، « ووقع عدد كبير من ابناء الطائفة تعهدا باتضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشئون الداخلية للاقباط الارثوذكس واعضاء اللجنة المذكورة . انا الموقع على هذا اقرر انى قبلت ان اكون عضوا بالمؤتمر القبطى لاصلاح الشئون الداخلية وان اعمل ..... للوصول الى حسم الشقاق القائم الآن فى الطائفة والى تحسين حالة الاقباط الداخلية المادية والادبية بطريق انشاء ادارة منتظمة لوقافها ومدارسها ... » .

وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ فى مدينة اسيوط ، ثم عاق انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى فى هذه الفترة . وفى فبراير التالى سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الاقباط الاسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد ( بطرس غالى ) وتباحثوا فى المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزتلو بشرى حنا رئيسا وحضرة جورجى بك وبصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا امينا للصندوق وتوفيق بك دوس سكرتيرا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الاقباط فى جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم فى مدينة اسيوط يوم ٦ مارس ... » .

ووجهت اللجنة فى ٢٥ فبراير منشور الى المدعوين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للاخذ بيد الطائفة فى سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث فى « شئون الاقباط المدينة » (٢٧) .

ويفهم من ذلك جميعا ان الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقاد ينحو اسبوع واحد ، والبست غير لبوسها ، اذ بدت فى ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث فى شئون الاقباط الداخلية وفى الخلاف بين المجلس الملى ورجال الكليروس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موحية بذلك ، كما كانت عبارة « الشئون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد فى المؤتمر المصرى ( الاسلامى ) بعد ذلك من ان انعقاد المؤتمر القبطى تم فجأة فى ايام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على التلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بغضا من المدعوين قد لبى دعوة المؤتمر من غير ان تتضح لديه اهدافه الحقيقية . هذا وبرغم ما كانت تكتبه صحيفتى « مصر » و « الوطن » ، فان الاحتمال يظل قائما ان يتصور بعض المدعوين ان هدف الاجتماع هو بما صرحت به بطاقات الدعوة . ويلاحظ فى هذا الصدد ايضا ما سلفت الاشارة اليه من ان الشان

السة أو السبعة الذين جهدوا في إثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولا مجاهرة ، على ما صرح بذلك صاحب « التذكار . . . » .

وتل ذلك يلقي ضوءا على الوزن الحقيقي لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيري ذي وزن يعتد به بين الاقباط . كما يلقي ضوءا على ان المحركين الحقيقيين للمسألة كانوا ذوي ارتباطات « أجنبية » ما ، أما بالنسبة لوكلاء لفاصل أو لن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستانتى . ويذكر احمد شفيق ان تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران أسيوط « وجماعة من اعيان الوجه القبلى » .

والحاصل انه رغم تأييد مطران أسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه في الدعوة اليه وافتتاحه اياه وحضوره جلساته . فان بطريرك الاقباط الانبا كيرلس الخامس قد اظهر شيئا من النفور من هذه الدعوة ، وابتدى التخوف منها والحد من راصد بياننا ذكر به انه ان كان يسره اجتماع كلمة ابنائه على ما فيه خير الجميع « الا ان جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجرم الفقيرة من ابناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة في مثل مدينة أسيوط ربما يوجد اشغال البال ويسبب قلق الخواطر . . . » ، وطالب المؤتمرين بالا يكون مساعيهم في رقى الطائفة مرساة للنقول ، والا يحدث عنها ثوران في النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخذوا الوسائل القويمة مع الرونة والتلنى . وقد هاجمت صحيفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرنا ان لاشان لفظته بمثل هذا الامر (٢٨) .

### المؤتمر القبطى :

ويبدو ان جو الحذر من التفتت الوطنى ، قد شمل البلاد في تلك الايام . وفرض هذا الجو نفسه المؤتمر ورجاله . ويبدو انه فرض نفسه ايضا في اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته . فقد اختير لرئاسته بشرى حنا رغم حرص اخنوخ فانوس - ذى الاتجاه المتطرف - على ان تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التى لعبت بعد ذلك دورا هاما في الحركة الوطنية « مثل مرقص حنا ومسينوت حنا . وحتى دعاة الشقاق امثال اخنوخ فانوس ، فقد لوحظت في كلماتهم نغمة الهلوه والرغبة في التآليف والمحاسنة . ولم يكن ذلك حنه - فيما يبدو - الا مراعاة لما عسى ان يواجهه من معارضة داخل المؤتمر وبين الاقباط ، ان استعمل ذات اللجة الحادة التى كان يكتب بها في الصحف . وكان صخب صحيفتى « مصر » و « الوطن » امرا بعيدا تماما عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخاطب الكثير من اعضائه . وكان من اهم الملاحظات

التي سجلها في صحيفته « الأهالي » في ١٤ مارس ١٩١١ ، « أعجبتني من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا في أقوالهم على نعمة اتحاد المسلمين والاقباط ، وأعجبتني على الإحصاء بصعيق السامعين لكل كلمة أو إشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد .... ولا ريب في أن المسلمين أول المرشحين بهذه النعمة » .  
والحق أن جو الحظر الذي شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تأثير العناصر المتعلقة داخله . والحق أيضا أن المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسها ، أي انعقاده على المستوى الطائفي لا على المستوى الوطني العام ، ومن جو التوتر والحدة الذي خلقته بعض الصحف والكتاب من الاقباط والمسلمين .

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئاسية والإدارية وصدور القرارات منه بالأغلبية المطلقة وطريقة إبداء الرأي والتعليق وغير ذلك . وأهم ما أثبتته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه « الخطابات التي تلقى في الجمعية العمومية محددة ومبينة ، والخطباء الذين كلفوا مبنون أيضا ، ولا يجوز لأي شخص غيرهم أن يخطب في أي موضوع كان ، إلا إذا عرض طلبه على لجنة الإدارة بيوم على الأقل مرفقا به صورة الخطاب بحرفيته .... » ، ولا يخفى ما في هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادي المفاجآت ، وأهم ما أثبتته النظام أيضا ، ما شملته المادة ١٠ منه « لا يجوز مطلقا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع أولا ، فإن أصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية » . وقد التزم هذا الحظر أثناء انعقاد المؤتمر التزاما يستبعد منه الشك في جديته ، أو في احتمال أنه وضع فقط لتسوية انعقاده أمام السلطات . وإذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية ، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالا للحديث إلا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهي ما أطلق عليه رئيس الجلسة في يوم الافتتاح لفظ ( الشؤون المالية والاجتماعية ) . وهي ذاتها ما عبر عنه مرقص فهمي ( وكان من أشهر محامي عصره بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله « اجتمع الاقباط كما يجتمع الاطباء وكما يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطا طائفيا . . هم لا يريدون إلا تمكين الشعور الوطني في النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذي أصدرته لجنة الدعوة فيما يلي نصة :

أولا : مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الديني الذي تقضى عليهم عقائدهم الدينية باحترامه ، وبالتالي إعفاء موظفي الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد .

ثانيا : التعويل على الكفاءة دون سواها في الترشيح في الوظائف العمومية

للمصريين ، بدون أن يكون هناك دخل لاي اعتبار آخر ، وبالأخص بدون ذكر النسبة العنصرية على الإطلاق .

ثالثا : تشخيص جميع العناصر المصرية في جميع مجالسها النيابية تشخيصا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعا : تمتع الاقباط بجميع حقوق التعليم الأهالي القائمة به الآن مجالس المديرية ، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة في المائة من جميع المصريين .

خامسا : جعل خزانة الحكومة المصرية مصدرا للاتفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد ومورد ... » .

وفي يوم الافتتاح في ٦ مارس ١٩١١ ، حرص المؤتمر على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغیر إثارة شك ، فارتفع العلم المصري فوق البناء الذي اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوي ، الى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاحية « باسم الله وفي ظل الحضرة الخديوية الفخيمة » ، ثم تحدث مطران اسيوط طالبا الى الله ان يبارك الحضور ، وطالبا الى المدعوين ان يحافظوا على احسن العلاقات مع بقية اخوانهم المصريين . ثم تكلم حبيب فهمي انحامي وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصيائها ورؤسائها بالا بفرطوا في ذرة من حقوقها .

كان أول الخطباء فيخائيل فانوس المحامي بالفيوم ، تكلم عن « توفيق مري المحبة بين المسلمين والاقباط » ، قال « تختلف مصر عن باقي الأمم المكونة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من أصول متباينة وبمعتقدات وموائد متباينة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف من السنين ، لم يمتزج بهم الاجنبي الا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتلم في المجموع ... زد على ذلك أن هوائد القوم هي للواحد كما هي للآخر والقوم هم المسلمون والاقباط » ، وهم من الاسكندرية حتى أسوان يشكلون مجتمعا واحدا لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم مصريين ، « فليست العقائد هي التي عليها الأساس بل الجنسية » وأن قلوب المسلمين والاقباط متحدة بوحدة الجنسية والموائد ، وأن وجد أحيانا بعض الفتور والنفور فسيبه الجهل ، « وأن الظلم العام في البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببا ... » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا ، وصداقته للمسلمين في كل المراحل ، وأنه كان في طفولته يرى المسلمين يدار إليه أكثر مما يرى الاقباط ، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلي ضيوفه المسلمون ان حان وقت الصلاة . واطلب في ذكر هذه الشواهد . ثم أشار الى أن شيوع العدل والمساواة هو الخليق بتهدئة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسا للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم ان أخاك هو المسلم ولو من آخر أقطار المسكونة ، ليبعدوه عن أخيه

القبلى وهو شقيقه وابن أمه .... نريد أن تمتنع الفتنة ، نريد أن يتفاهم الكل معنا أننا مصريون قبل كل شيء .... تجمعنا رابطة واحدة هي الجنسية والوطن ... نأشدتك الحق أيها الأخ المسلم ، إن تحن نفسك وانت غريب عن هذه الديار ؟ أليس للقبلى قبل التركى أو الروسى المسلم ؟ ثم أورد بياناً لمطالب المؤتمر مما سلعت الإشارة إليه . واختتمت كلمته بالتهنئة «لتحى مصر للمصريين » .

ثم تحدث أختوخ فانوس عن « إعفاء الموظفين والطلبة الإقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر أن إقباط مصر من أقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وأن للمسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لأنه « سبت مقدس » ، محاولاً أن يثبت أن إجازة الأحد أمر آلهى ، واستشار الشعور بالخطر لدى الإقباط أن يدرس أولادهم يوم الأحد فيتمودون أهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراح على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين أن يسمعوا قبل الاقتراح وجهة النظر المعارضة لما قيل : ويبدو أنهم لم يمكنوا فأنتهى الأمر بموافقة الاغلبية « على الاكتفاء برفع الالتماس الى سمو الخديو » .

وفى بداية الجلسة الثانية ، تلقت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد \* وبولس بك حنا ، يطالب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وإزالة سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوس من « اسناد الوظائف للاكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر أن الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تقسم تبعاً للنسبة العددية ، ولا هي أرض سائبة يملكها أول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التى أوجدها القانون والنظار لإدارة دفة الاعمال العامة التى تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها .. » ، ثم قال « من المضر جداً بكان الأمة المصرية أن يطلب الإقباط من وظائف الحكومة نصيباً يوازى نسبتهم العددية ، فإن هذا قد يستلزم أن يتربع فى دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لإدارتها لا لعله إلا لكونهم إقباطاً .. قلت وأكرر أن النسبة العددية يجب أن تحمى ، ، فإذا كان يهودى مصرى هو الأكفأ ، فعين تقديمه على المسلم والقبلى عنى البهواء خدمة للجميع ، « ليس من شئون وظيفتى أن أكون مسيحياً أو مسلماً أو يهودياً ، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضة . ثم ذكر أنه لا يوجد فى القوانين المصرية والأوامر العالية أى دليل على تمييز طائفة على طائفة أخرى فى التوظيف ، بل هي صريحة فى حصر شروط التوظيف فى الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لايتأتى من القانون ولا من الواقع النظرى ، ولكنه يجيء من تنفيذ القانون ، أى من

---

\* كان محمد وحيد قد أنشأ « الحزب الوطنى الحر » كحزب معارض للحزب الوطنى الذى أنشأه مصطفى كمال . واشتهر محمد وحيد فى تأييده السريع للاحتلال البريطانى .



توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سيبنى عن هذا الموقف ، ولافى فى ذلك معارضة شديدة من جماهير الأقباط . وما تبقى ملاحظته أنه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقى سيدهم بأن يكون شرط الكفاية هو « المقياس الوحيد للوصول إلى المناصب العمومية للأجانب والمصري على السواء » ، فعارضه المؤتمر فى هذه الخصوصيه . وأكدت هذه المعارضة أن المؤتمر يقف فى عمومته فى هذه المسألة مدافعا عن التمسير وعن الجامعة الوطنية ، فى مواجهة التميز الطائفى الذى يفتت هذه الجامعة ، وفى مواجهة السيطرة الأجنبية التى تتهددها . وقال أسعد مقار أن المؤتمر خاص بمصر والمصريين ، وقانونه يحرم الباحث المتعلقة بالأجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة إليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهرى صاحب جريدة الراشد العثمانى ، القى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الأقباط فى المجالس النيابية تشخيصا يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « انى أبغض كل البغض ، وأدفع بكل قواى وكل احساسى وكل شعورى ، حفظا لذلك الوطن العزيز الذى لا ينكر على أحد انى أحببته حبا نجما ، أدفع بكل ما فى استطاعتى تلك الطريقة التى عرضت احيانا ، رهى ان يعين فى القانون عدد مخصوص من الأقباط ، لأنى أبغض أن يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم » ، وأن الواجب على كل مصرى يريد أن يقوم بواجبه نحو وطنه ، أن يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعو بين الأقباط بتشككا فى استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية ، مثل صحيفة « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطى لا يبقى الدستور لأنه أمنية الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم فى ادارة شئون الأمة . ثم ذكر أن الأقلية تبغى أن يكون لها وجود حقيقى فى المجالس الدستورية النيابية أو الشورية ، وأن تشارك فعلا فى هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكى وطريقته فى الافصاح لتمثيل الأقلية ، وأنه يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الاصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يعمل من شهادات دراسية ، او حسب ما تدرج فيه من وظائف . وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمقدرة العلمية . كما يمكن تقرير أن يكون نائبا بالمجلس النيابى كل من حصل على نصاب معين من الاصوات بحسب القانون ( اربعين الفا أو أكثر أو أقل ) / بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل أغلبية ما فى دائرة ما . وإذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقي ، فهى جميعها تنطوى على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفى الصريح . وجهد بذلك الخطيب أن يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الافصاح للأقباط فى الانتخابات ، دون أن يقترح اشتراط نسبة لهم فى مقاعد

المجالس النيابية: ودون أن يرد في القانون تخصيص يتعلق بالاقباط والمسلمين ،  
وعلق فرنسيس غريال « لكل قبطي الآن الحق أن ينتخب المسلم ، ولكل  
مسلم الحق أن ينتخب القبطي على السواء ، فإن خذلوا فذلك شأنهم ،  
ولا يصح أن يكون هناك قبطي ومسلم في الانتخابات » . وذكر أخنوخ فانوس  
بأن طريقة مرقس حنا تضمن الوصول الى النتيجة لمبتغاة بغير حرج على أحد  
الفريقين أن ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام لجالس المديرية يكفل لجميع  
العناصر التمتع بالتعليم الاهلي » . وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥٪ التي  
تحصلها مجالس المديرية ، للاتفاق منها على الكتابات ( أى معاهد التعليم  
الأولى بالأقاليم ) . وذكر أن حصيلة هذه الضريبة يقسم الاتفاق منها على  
ثلاثة مصارف : أولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه  
لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية . وثانيها رواتب  
موظفي المجالس ولا اعتراض على الاتفاق عليها أيضا . والقسم الثالث يتعلق  
بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون  
فريق . وأبدى المنكلم معارضته لفكرة أن تخصص كتاتيب للمسلمين وأخرى  
للاقباط ، لأن ذلك يفرق بين أبناء الشعب الواحد ويربهم على العزلة ،  
« الاقباط اذن يطالبون أن تكون الكتابات عامة ، يدخلها القبطي المصري  
واليهودي المصري والمسلم المصري ، يتعلمون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز » ،  
وكذلك الشأن في مدارس معلمى الكتابات . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا  
الاقتراح « فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الاقباط لكتاتيب خاصة بهم  
« نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملا قواذنا لما نتوقعه  
من الفشل في عنصر التضامن القومي في هذا الطريق » .

وطلب جورجى وبسا أن يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الاقباط  
فقط ( وذلك خدمة فيما يبدو لمدارس التبشير ) ، فعارضه مرقس فهمى على  
أساس أن المؤتمر قاصر على الاقباط وأن « المبدأ الذى نطلبه عام يشمل  
جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذى نطلبه إنما هو للاقباط دون  
سواهم » . فلما تلى اقتراح يتعلق بجعل التعليم الأولى عاما فإذا لم يتيسر  
فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمى على الشق الأول الخاص  
بإشراك القبط مع المسلمين في درجات التعليم دون تفرقة ، وطلب بحذف  
الشق الثانى الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا عورضنا فيه ( في  
الطلب الأول ) لا يرى القسمة مطلقا » ، لأن في ذلك « تقسيم الوحيدة  
الوطنية التى نرمى الى تقوية وابطتها » .

وبالجلسة الرابعة ، تحدث مرقس فهمى عن « وجوب جعل الخزينة  
المصرية مصدرا للإنفاق على جميع الزايف المصرية على السواء » . فذكر أن  
الاقباط لا يجهلون أنهم مصريون قبل كل شيء ، واجتماعهم لا يعنى أنهم



يتوهمون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطنى ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العدا والتقسيم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الاطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح ان تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى فى النفس » . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن راية على رؤوس الاشهاد فى جمع محتشد مثل هذا الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها » . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلوا دون ان يحتفظ احد بسر يخفيه . « الا فلنجعل الوطنية ديننا عاما للمصريين ، تعبره كل نقطة من ارض مصر ، يشترك المصريون فى اداء واجباته المقدسة ، فيلتفون حوله خاشعين متساندين . ولفنهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتما لذلك الدين العام » . وكان حديثه متعلقا بأن الامر ليس امر عدد وظائف ولا حق « قانونى » فى شيء محدد ، ولكنه امر منهج عام فى التطبيق ، منهج يجب ان يثبت فى الازهان ، وروح يملأ القلوب واخلاص فى الشعور بالتساوى . « يجب ان نطلبوا تقرير مبدأ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة .. » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكما ، بدليل قيام الفوارق بين الاغنياء والفقراء فى ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعين تجنبه هو ان ينمقد اجماع بالفكر والقلب على ان فريقا من المصريين ليس اهلا لتولى وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون ... ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، اننا راضون مسرورون » . « المسألة تنحصر فى تقرير مبادئ اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » . والاقباط لا يريدون ان يكونوا فى وطنهم مثل « السود فى بلاد الامريكان » . وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عدا وامتيار ، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل ان يقتلها فى قلب المظلوم الضعيف » . وقال « ان الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الامة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وايزيد على ذلك انى ارى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور » ، والامل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون ان يصرف همه الى التوظيف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لاينبغى النظر اليها كالمال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . وانه يتعين الرقى الى جو من الصفاء والاتفاق ، تترك فيه النقود تحت الاقدام ، لا تحاسب عليها المواطنون ولا يتنازعون . انما الواجب على الحكومة التى تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين ( المحاكم الشرعية ) ، الا تترك الاقباط محرومين من مثل هذا التنظيم ، وان احتراز

استغلال الاقيط في شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك امورهم فوضى في  
هنا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمي ، علق وهيب دوس قائلا ان المحاكم  
الشرعية الاسلامية هي مورد ايراد وليست مورد صرف ، ولذلك عرض  
الموضوع على انحدومه يجب ان يكون من باب آخر ، وهو ان تهتم الحكومة  
بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولاوقاف الاقيط . ورد توفيق عزوز بان  
للاصناف مجلس على قبل يريدون النضحية به ، فاقترح خليل ابراهيم ان  
يكون الطلب عاما عن المساواة ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لانحه المجالس  
المالية . وقد بدا من المناقشة في هذا الامر ان الطلب غير واضح المعالم في اذهان  
المؤتمرين . وفي صباح اليوم التالي (اليوم الثالث من ايام المؤتمر) ، عرض  
مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمنت المطالبة باستمرار القضاء الشخصي  
المستقل وان يخضع الامر لمبدأ المساواة في الصرف على حاجيات الامة من اموال  
الخزينة العامة ، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر في ان يطلب بما يمس  
هذا الامر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية  
للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للاولى جورجى ويعا ، رئيسا  
لثانية بشرى حنا .

كانت هذه خلاصة اعمال المؤتمر . ومنما يظهر انه رغم ما يوحى به عقد  
مؤتمر قبلى من محاولة لصنع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع أو  
الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى . وجاء التزام الجميع بفصر  
الحديث على تلك المطالب «النيابية» أو «الثورية» مؤبدا ذلك . وجاء مؤبدا  
له ايضا الالتزام في الحديث بقاعدة المواطنة البنية على اساس من المساواة  
العامة . وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الإيمان بالحد بقيم متالية .  
ولكن وجد أساسه أيضا في الاقتناع بالمصلحة المشتركة . وقد أدت المناقشة  
الجادة لكل المسائل التي مرخت ، الى الوصول الى ان حل المشكلة لا يكون في  
التمييز ، وانما يكون في المزيد من الاندماج . والتوظيف حسب الكفاية اكثر  
فائدة للجميع من التمثيل النسبى . والتعليم المشترك فضلا عن اثره التربوى ،  
اكثر فائدة فيما يتيح للعدد الاكبر من الفرص . والانتخاب بالاقتراع العام  
يؤدى الى الفاعلية الاكثر في اداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبى ، الذى  
يوقع به اية اقلية داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطنى الواحد الى اقتصار  
المسائل المطروحة على الجانب الاقتصادى ، كذلك أفضى الوعى بالمصلحة  
المشتركة الى ان الحل الامثل لآى من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الاولق  
للجانبيين ، والمنطلق القومى في معالجة مشاكل الحياة .

## المؤتمر المصري ( الاسلامي ) :

رد المسلمون على المؤتمر القبطي بمؤتمر آخر اسمى «المؤتمر المصري» .  
يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الاخير انعقد بتشجيع من الدين جورست (٢٦) .  
ويذكر فليبي فهمي ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار ( الوزراء ) هو الذي  
حسن لجورست عقد هذا المؤتمر (٣٠) . وقيل انقضاء المؤتمر القبطي  
نشرت الصحف مقالا «لمحمد فهمي الناضوري» ، ذكر فيه انه تالفت لجنة  
فنية بالاسكندرية تضم بعض اعيان الأقاليم ، وانتخبته سكرتيرا وكلفتها  
للدعوة لمؤتمر ديني ، يضم مندوبين عن المسلمين والاسرائيليين وغير الاقباط  
من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجنح له كبار  
موظفي القبط من التحيز لابناء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذه في هذا الشأن ،  
 واجتمع عدد من اعيان الاسكندرية بمكتب عبد العزيز الغرياني وايدوا عقد  
المؤتمر . وفي ذات الوقت دارت اجتماعات في القاهرة بين كثير من المستغلين  
بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الامة ، ودعوا لجنة الاسكندرية  
لشاركتهم . وفي ٨ مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتinentال بدعوة من الشريسي  
باشا ، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الامة وعلى  
شعراوي وابراهيم الهلباوي وفتح الله بركات واحمد لطفى السيد واحمد  
لطفى المحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مذكور ، واعضاء وفد  
الاسكندرية وهم توفيق الجزائري ومحمد فهمي الناضوري وعبد العزيز  
الغرياني . وتقرر في الاجتماع تأليف وفد من اثني عشر منهم توجهوا الى منزل  
مصطفى رياض باشا رئيس النظار الاسبق ليعرضوا عليه رئاسته المؤتمر . ثم  
شكلت لجنة اخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية ، شكلت برئاسة  
مصطفى رياض وكان فيها على شعراوي والشيخ على يوسف واحمد لطفى  
السيد ، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصري .

ورغم كل ما اثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطي ،  
فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الامة او الحزب الوطني  
الداعمين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك في  
اهميتها تنبيه من مسير المؤتمر في اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلا من  
المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية ابى الشقاق ، ولكن سيطرت عليه  
فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر  
الاخير منبئا من ذات المسار .

كتب فليبي فهمي يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له ببعد  
النظر منع من تدهور الأمور . وكتب احمد شفيق يقول ان الامة نسيت  
لرياض اخطائه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر ان يبحث المؤتمر  
الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب التبط لانهم جزء من وحدة الامة (٣١) .  
وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوي في اميوط يقول « وقع الاختيار

على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى: أولا أنه معروف في مصر وأوروبا وفي الوزارات العديدة التي تولاها ، بأنه من الذين يحكمون في أعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز إلى دين من الأديان ، وثانيا لأنه رجل موثوق به يمكن بوجوده أن يتخطى الأفراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة «الأخبار» أن اختيار رياض قد أزال الهواجس» (٣٢) .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الأزبكية في ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطي ، فأرسلت إليهم لجنة «المؤتمر المصري» ، ترحبهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع أي تحرك من هذا النوع خشية إثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتماء برسالة يرفقات الاحتجاج إلى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الأقلية في مصر . وكان هذا الأمر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الأخير .

وعملت صحيفة الإيجيبتيان جازيت على تهيج الخواطر ، فأرسلت أحد مراسليها إلى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسأله عن جدية شكوى القبط ، ويذكر له أن الإنجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت إجابات رياض عليه على قدر من الذكاء والحرص على تفادي الأثر ، قال رياض إن الإنجليز أنفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير أمر التعليم الديني في بلادهم ، فالمصريين العذر أن كانوا لا يزالون غير قادرين على إنجاز ما عجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف «فإنى أعتزف منطقيا أن كل مصري يحق له يشغل أية وظيفة في خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر إلى مذهبه» . ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما أنه ليس للقبط أن يشكوا شيئا في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة ، منصب رئيس الوزراء - يشغله قبطي . وإذا كان دين مصر هو الإسلام كما أن دين أكثرها هو المسيحية ، فإن ذلك لا يمنع في كلا البلدين أي مواطن من بلوغ أي منصب» ومهما يكن من الأمر فإنه لا توجد هنا «في مصر» مواعظ شرعية أساسها الدين كما وجد في أكثرها من زمن غير طويل» . وبالنسبة لمنصب المديرين فينبغي النظر إلى أن الغالبية في مصر من المسلمين وأن عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال «أن الأقباط موظفون بكثرة في خدمة الحكومة دائما ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيري المؤمن قبطيا . أبحث جميع المديرين تجد أن المسلمين يضمنون الصيرورة الأقباط لدى الحكومة من زمان طويل» . وإذا كان هذا ماجرى في الماضي فلماذا يختلف الأمر الآن . أننا عاشون في القرن العشرون كما في القرن الرابع عشر» . وأكد رياض في نهايات حديثه أنه لم توجد في الماضي مسألة قبطية ويجب ألا توجد في المستقبل ، وأن المشكلة الحاضرة هي بين المصريين فلا يجب أن تتدخل فيها الحكومة البريطانية ؛

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها بمنزل على شعراوي، وقررت حصر مقاصد المؤتمر في النظر في الشئون العامة الاقتصادية والاجتماعية والادبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها . وفي جلستها الثانية اصدرت قرارا جاء به «البحث في كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الامة المصرية ، ولايجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية» . وشكلت في الاقاليم لجان لتختار مندوبى كل اقليم الى المؤتمر ، وآثار هذا النشاط في بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفي ، وتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان ان يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذي تحرمه الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة احكام نزع الملكية والديون التي ينوء بها الكثير من عامة الشعب (٣٣) .

وفي جلسة الافتتاح في ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التي تشغل الراى العام الآن ومنها مايسمونه بمطالب القبط ، «لان حال البلاد لايسمح بتقسيم المصالح بين ابنائها تبعا لانقساماتها الدينية ..» ، وذكر انه ستعرض على المؤتمر موضوعات ادبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية . ثم قال انه يثق في ان المؤتمر سيحتكم الى روح العدل والميل الى تأييد الروابط الوطنية ، ولكنه اوصى اعضاء المؤتمر ، «ان تراعوا في مباحثكم وطلباتكم فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والانعطاف الذي عرفت به ديارنا السمحاء ..» (٣٤) .

ثم قرىء في المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قراه على التوالي احمد لطفى السيد واحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمي . ذكر التقرير ان غرض اجتماع المؤتمر هو النظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية «التي كاد ينصدع بناؤها من جراء مؤتمر القبط» . وان الاقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا ايام ، وهذا امر مريب . ثم عرض مريما لمطالبهم في المؤتمر مستنكرا لها . ومستنكرا ارسال البصوئين منهم الى انجلترا لبث الشكاوى التي «لاتشف الا من تعصب المسلمين على المسيحيين في مصر» ، وذكر ان الشكل الذي اتخذته حركة القبط هذه «مريب في ذاته مفض الى الظن بان الاقباط عولوا على ان يكونوا وحدهم امة مستقلة . وتلوعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة انكلترا المسيحية الى ان يكون لهم في مصر ، وهم الاقلية الضعيفة ، حق السيادة على الاكثرية الاسلامية العظمى ...» . وذكر ان هدف المؤتمر (المصري) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم تكلم التعرير عن فكرة الاكثرية والاقلية في الجماعة السياسية ،

«الحظ الفاسح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا الى عنصرين دينيين ، اثنى اسلاميه واقليه قبطيه . لان مثل هذا التقسيم يستتبع نسيم الوحدة السياسية الى اجزاء دينية ، اى تقسيم الشيء الى اقسام تخالفه فى الجوهر . الأمة باعتبارها كانتا سياسيا او نظاما سياسيا ، انما تتألف من عناصر سياسية كذلك . قايمًا مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد اثنى عددا رافرا كان اكثرية ، وكان الآخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الاكثرية والاقليات فى الأمة ، وليس للدين فى ذلك دخل . غير أن لكل امة دينها رسميا ، وذلك ضرورى بل مشخس من مشخصاتها . ودين كل امة هو دين حكومتها أو دين الاكثرية فيها . على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية ، الى اكثرية واقليات كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة او كثرة . ولكن من غير المفهوم بالمرّة أن يكون فى الأمة أكثر من دين رسمى واحد . وعليه فلامعنى للاعتراف باقليات دينية تعمل فى السياسة بهذه الصفة وتكسب حقوقا عامة أكثر من أن يخلى بينها وبين التقييم بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد» . . . . . «ان الحقوق والمرافق فى مصر انما هى على الشيوع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لأحد منهم على أحد بسبب كونه مسلما أو مسيحيا أو يهوديا . ومن الظلم الصارخ أن يقع هذا الامتياز لفرد من الافراد أو لمجموع من الجاميع بسبب أنه على دين المصريين (الاسلام) أو على دين غيرهم . وحسب العالم ماكان من جراء الانقسامات الدينية، فلانائى فى القرن العشرين لنجعل الامتقادات الدينية اساسا للامتيازات بين الافراد فى الحقوق الوطنية» . وكانت احوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم أن حفظ بعض المراكز للاقباط فى مجلس الشورى هو للدفاع عن الاقلية ، فنتج عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الاقباط بصفتهم اقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة اقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط باختلاط الامر فى طمع بأن يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص ، وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحي فى ظروف كون «المصريين اخوف ما يكونوا أن يرموا بالتعصب الدينى» .

وإشار التقرير الى دور المشرين الاجانب «ولكن علاقاتهم بالمبشرين الامريكان وبعض رجال الكنائس الانكليزية والجراند الانكليزية قد خلدتهم كثيرا ، اذ جعلتهم يظنون أن فى طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مرسحا للعداوات الدينية ، وأن يحل للاقلات الدينية امتيازات خصوصية بوصف انها اقليات دينية ، والا فان أولى الراى من الاقباط كانا يكرهون الى عهد قريب أن يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم اقباطا» ، وأن وصف القبط مجموعهم بأنهم اقلية واستنادهم على اخوانهم فى الدين من الامريكان والانكليز ، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب ، «ذلك صريح جدا بالرغم

من تطف خطباتهم فى العبارات الى حد أكثر من التطف ، بل تصرّحهم فى مؤتمرهم بأنهم عاشت مع المسلمين فى غاية الوفاق . وليس من البعد أن التوفيق بين تصرّحاتهم فى المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم ( وهذا واقع ) وبين الاشكالات التى اتخلوها لأعمالهم ... ينتج فى عمومها أنهم وضعوا المسلمين فى جانب ، وأخذوا يساومون الإدارة الانكليزية فى مصر على الوظائف التى فى يد المسلمين ، وهم يظنون أن المسلمين يكفّهم فى كل هذه المساومة أن لا يرموا بالتعصب الدينى ، أن يشهد لهم بأنهم حسنوا السلوك مع اخوانهم الأقباط ... » .

ثم انتقل التقرير الى مناقشة مطالب الأقباط ، وبالنسبة لعطلة يوم الأحد طلب المؤتمر رفض المطلب لاستعالة تعطيل المصالح أيام الجمعة والست والأحد لأصحاب الديانات الثلاثة ، ويكفى المسيحيين أجازة تأخيرهم فى الحضور يوم الأحد . وأن تشابك الأنشطة والمصالح يوجب توحيد يوم العطلة للجميع . والمسلمون من التجار يفلتون محالهم يوم الأحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة . وبالنسبة لوظائف الإدارة العليا ، فليس فى القوانين ما يمنع غير المسلم من الترقى لأعلى ، ولكن وظائف مديري الأقاليم بالذات للمحافظون « لم يشغلها الى الآن غير مسلم » ، رغم أن الأقباط يشغلون وظائف أعلى منها كقضاة محكمة الاستئناف ووكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات . وتفسر ذلك أن « الحكام الإداريين يلزمهم كثيرا فى تصريف الأمور نفوذهم الدائى أكثر من قوة القانون ... أن الرجل لا يتم له هذا السلطان على محكوميه فى حكومة كالحكومة المصرية إلا إذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة ، وأقرب الناس الى ذلك من الحكام هم المسلمون » : لا لأنهم مسلمون ، بل لأن التعصب والتحيز لا يكون من شعار أفراد الاكثرية الدينية ... » ، والاقلية الدينية إذا أحببت إلا تفنى فى الاكثرية فهى تجتهد فى إثبات ذاتها ، « ولافتنا تعطى كل يوم مثلا جديدا على تضامنها ، ولقد يؤدى الإفراط فى التضامن الى الوقوع فيما لا يتفق مع نزاهة الحاكم ، وذلك أمر يكاد يكون هاما فى جميع الاقليات الدينية » ، وأن وجدت أمثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الأقباط وعدم تحيزهم . وإذا كانت الحكومة تخشى من التوظيف للإدارة العليا من إفراط التضامن بين الاقلية ، فقد أثبت المؤتمر القبطى الآخر صدق هذه النظرة وأعطاهم برهانا على صحتها . وأن الأقباط إذ يطالبون بتأكيد جماعتهم القبطية فى التمثيل النيابى واستغلال ضريبة الخمسة فى المائة ، ويفناء قبطيتهم فى الوظائف « إنما يدلون بذلك على تلرهم بالدرائع للاختصاص بالسلطة . وأن ظنهم خاطيء فى أن الاحتلال الانكليزى يمكن أن يرضيهم فيحمو تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة » ونسبتهم العددية لا تجاوز ١٢٪ « واثرواتهم لا تجاوز ١٠٪ » ، ونسبتهم فى

نظارة المعارف ٦٪ ، وفي نظارة الداخلية ٥٩٦١٪ (\*) (ونسبة رواتبهم فيها ٢٨.٤٠٪) . وسيتهم في نظارة الحفانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ١٤.٥) وفي نظارة المالية ٤٦٪ ، فضلا عن الصياف الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافا منهم خمسون فقط من المسلمين .

وبالنسبة مجالس المديرية والتصميم الأهلى ، فقد أباح القانون لمجالس المديرية ضرب ضريبة على الاطيان لاتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية ، ويعارض الاقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب . ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس فى القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم فى الكتاتيب الا انها تدرس القرآن ، والكتاتيب الاسلامية حتى المسلمون معظمها ، وأصول التعليم فيها لاتزال دينية ، ويمكن انشاء كتاتيب مسيحية صرف فى البلاد التى وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية فى كتاب واحد ، لان ذلك يفسخ للمناقشات الدينية فى اوساط لايزال يغلب عليها الجهل . واورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديرية ، ثبت بها ان حظ الاقباط فى التعليم يبلغ اضعاف ما يدفعونه فى ضريبة ال ٥٪ المذكورة ، فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧.٣ من القبط ، ومجموع الضرائب يبلغ ١٢٨٦٨ جنيه يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيه فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الامر بشانها رغم انها ليست مجالا للشكوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلم و ١٣٤٨ قبطى بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلم و ٥٤١ قبطى بنسبة ٢٤.٦٪ ، ونسبة الاقباط فى مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢.٦٢٪ ، ونسبتهم فى المدارس العالية ٢٩.٢٪ . ونسبتهم الاجمالية ١٧.٢٦٪ . وحتى فى الكتاتيب الاهلية التى يصرف عليها من ريع الاوقاف الاسلامية ، فان عدد التلاميذ فى مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٠٥ تلميذا منهم ٢٥٥١ مسلما و ٨٦٧ من القبط و ٨٧ من اهل الديانات الاخرى .

وبالنسبة للممثل فى المجالس النيابية، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجارى وقتها ، لايسمح بتمثيل كل اجزاء الامة ، ولكن الاجزاء غير الممثلة هى اجزاء سياسية وليست دينية ، واذا كان الاقباط يريدون تقليد القانون البلجيكى فى تمثيل الاقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الاقليات السياسية لا الاقليات الدينية ، وأن «الذى يريد الاخاء الحقيقي والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لاينبغى له ان يدعو الى بناء كيان سياسى للاقلية الدينية ، بل يجب عليه ان يمحى الفروق الدينية بالرة من الاعتبارات السياسية ...» ، وضرب التقرير امثلة لما يلقاه الاقباط فى الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة

(\*) الرقم غريب . ولكن حكفا ورد بالجدول الملحق باعمال المؤتمر العرسى . ويبدو من التفاضل الواحدة بهذه الجدول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والادارية الصغيرة فى المديرية ، وقد بلغت مثلا فى القرية نحو ٧٠٪ وفى جرجا نحو ٨٩٪ .



المسلمين لهم ، إذ انتخب قبلى فى مركز قلوب ضد اجد كبار الاعيان المسلمين وهو وكيل مجلس شورى العوايين ، وانتخب قبلى بمركز السنطة وكل باخيه مسلمون ، وانتخب قبلى بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز بنى مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز القشن والناخبون ٢٦ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ابو تيج والناخبون ٢٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبلى من نائين لمديرية الجيزة (الناخبون ١٧٣ منهم قبط) ، وقبلى من نائين لمديرية المنيا (٢٧٢ منهم ٢٤ قبطى) . وجملة القبط فى الجمعية العمومية ٥ أعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجملتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٢٠ نائب بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لمطلب المؤتمر القبطى جعل الميزانية العامة مصدرا للاتفاق على جميع الموارد ، ذكر التقرير أن هذا حاصل بالفعل ، وأنه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد فى مناقشات المؤتمر القبطى ، هو المحاكم الشرعية التى ينفق عليها من الميزانية العامة التى يساهم الاقباط فى ايراداتها ، فان وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والاقباط ، كمسائل الاوقاف وتسجيل العقود وتقسيم الموارث ، فهى مرفق عام ، وتزيد ايراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض فى السنوات الخمس الاخيرة يبلغ ٤١٧١ جنيه .

ويعد هذا الدفاع الهجوى المركز على مطالب المؤتمر القبطى ومسلكه ، اتجه التقرير الى اشاعة روح التهدة رافضا العنيف من ردود فعل المغالين من الجانب «الاسلامى» ومبلهم الى التصعيد ضد الاقباط ، «هبوا أن مواطنينا اخطأوا فى تقدير مطالبهم وخطأوا فى تقدير الحالة الحاضرة ، وما يجب أن تضحيه الافراد والمجاميع ايا كان لونها فى سبيل تضييد الوحدة القومية ، فان الطريقة الوحيدة لتضحيح هذا الخطأ هى اقناعهم به واقناع الامة بوجوب التجاوز منه . ان الامة يجب أن تبني علاقة افرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة أخرى ، ولا يتوافر ذلك الا اذا عاملت ابناءها جميعا بما تقتضيه المحبة والرحمة وما يؤكد التأكد على تحصيل المنافع المشتركة . فلنطرح ظهريا كل ماجاء فى مؤتمر الاقباط من دواخى التفريق فى الوحدة القومية ، ولنوسع لآخواتنا صدورنا ، ولنستأصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذى لحقها من اجراء ذلك المؤتمر .

«وانه من الخطأ أن تشبث العقول بتلك الفكرة التى انتجها مؤتمر الاقباط ، وهى فكرة محاسبتهم لآخذ ما فى ايديهم من المصالح العامة ، لان فى ذلك مجازاة بهم على التفريق .... لان المسلم والقبطى كلاهما ابن الامة المصرية ، وكلاهما له الحق الكامل فى خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة ، وانها لو رجعت الى نفسها لشعرت بانها تحن الى المسلم والقبطى على السواء .

بيست مصر طيلة الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها .  
حتى تسعها عناصرها بما لا فائدة منه من التنازع على المراتز ، والتخاصم على  
شيء من الحقوق المتأهه ، بل على الضد من ذلك أن لهذه الأمة الناهضة  
شئنا أجماعية واقتصادية لا تكفى في تحقيقها مجهوداتنا ولا اضعاف  
واضعافها ، فان الرقى لا يجيء ولكن نتيجة متناسبة مع عمل العاملين .

« وكأن من الضرر على جامعة الأمة أن تبين ظلمات القبط ، وتغمض  
الاكثرية جفوتها على تلك الظلمات ، مع الفدره على انتزع الى كشفها أو  
كشفها بالفعل ، يكون من التهاون في حقوق الانسانية ، بل التهاون في حق  
الوطن ، بل التهاون في حق الذات ، أن تترك الاكثرية أقلية مهما كان وصفها  
مهضومة في حق من حقوقها ، لان مثل هذا انتهاون من اكبر العوامل على العبث  
بالتضامن الذي هو أساس الوجود القومي ... أما وقد ظهر بالبرهان أن  
أفراد القبط متمتعون من الحقوق بأكثر مما يتمتع به بقية الأفراد الآخرين من  
المصريين ، فالواجب على الاقباط أن يرجعوا عن مزج المعتقدات الدينية  
بالمصالح القومية ، وأن لا يجعلوا من جامعتهم الدينية جامعة سياسية خاصة .  
والواجب على المسلمين أن يعتبروا المطالب التي تشغ عن هذا الفرض كأن  
لم تكن . ويسر اللجنة أن تأمل بحق أنه إذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون  
الاقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث برفق الأمة المصرية جميعها ،  
حتى بحق القول بأن الدين لله ومصر للمصريين » .

ثم انتقل التقرير في ختامه الى قضائنا « مصر للمصريين » ، فتكلم عن  
« حالنا الاجتماعية » والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعي وخاصة  
تطوير التعليم ، وتكلم عن « الحال الاقتصادية » ، عن التجارة والحركة المالية  
والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهي اجنبية على الأراضي بالقروض وعلى  
التجارة بالتمويل ، واثار ذلك في تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثيرها  
بالأزمات العالمية (كثمة ١٩٠٧) . واقتراح انشاء بنك مصرى ، ينشأ بالموال  
المصريين المودعة بالبنوك الأخرى وينشئه الخبراء المليون المصريون الموجودون  
فعلا .

انتهى التقرير بالجلسة الاولى للمؤتمر ، فكان على طراز حال من الادب  
السياسي الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الغضب والحنو وأوما بالتهمة الى  
العناصر الاجنبية التي تغيد من الاثارة ، وناقش بعقل وهندوء بما تواغر لديه  
من بيانات ، واحصاءات ، وفتح في الجروح لتلتئم على نفاقة ، وامتنص مسخط  
الساخطين وغلو المتألمين في الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ  
الجامعة الوطنية ارتكر فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما في  
البحث عن موجبات التطور الاقتصادي والاجتماعي لمصر القومية ، داعيا  
الاقباط الى المشاركة من بعد في هذا المؤتمر « المصري » .

وفي الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات في كل جلسة بين  
الحديث عن « مطالب المؤتمر القبطي » والحديث عن « موجبات التقدم للمجتمع

المصري» . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الاولى ، وراى الحديث عن الثانية حتى انتهى المؤتمر جلساته بقرارات أقلها عن «مطالب القبط» وأكثرها عن «مطالب مصر» . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمى ترجمة خطاب للدكتور أبانا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (إيطالى الأصل أقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان عنصر الجنس المصرى كلها من أصل واحد» . ثم تحدث محمود أبو النصر حديثاً عنيفاً عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هذه المطلب إلى ما يقصده بعض الطامعين من زعماء القبط إلى مخالفة الشعور القومى ومناوأة المسلمين بشعار دينى مسيحى قايتة البعيدة بحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمى تدريجياً . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية فى الحركة القبطية» فطمان الحاضرين بأن الحركة الإراهنة هى كالعاصفة الرملية يتلوها الصفاء ، وقال «أرجو ألا تكونوا قساة على ما نرط من اخوانكم فى الوطنية وأن لا تكونوا ضعافاً أمامهم» وأن من لم يسلم من القبط ظل فى منزلته ، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم ولدرجت أوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها وسرعان ما يقفون فى صفوف القوى إذا لاح لهم منه أمل فى نصرتهم ولو كان أجنبياً فاتحاً مستعمراً . . .» ثم ذكر أن الأقباط «الينا أقرب منهم إلى المسيحية الغربية، كما أننا نحن أقرب اليهم فى الوطنية منا إلى كثير من المسلمين فى الاقطار النائية . . .» «أنهم مازالوا منذ أيام الروم إلى هذه الأيام عائشين بمسول مؤلفين شبه عصبة خاصة لا تشعروا فى صميم قلبها أن البلاد بلادها ولا تتخذ لها فيها قاعدة سيرة ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة» . ثم أشار إلى نقطة هامة وهى أن المؤتمر القبطى كان موجهاً فى أحسن حديه «إلى السير فورست الذى لم يرغبهم بإعطائه أنهم حاصلون على ما فوق حقهم» . وانتهى بأن علاج الأمر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفریق فى الحقوق .

وقد أشار صالح حمدى حماد فى الكلمة التالية ، أن الأقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن مر عليهم مذكره الممتد البريطانى الذى غرست من أن لاخيف واقع على الأقباط . وتحدث عن الصيغة الإسلامية للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطى ، ومسلك الصحف إذ تطعن الصحف القبطية فى المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكيل الصحف الإسلامية المطاعن للأقباط ، ويخرج الهزلى منها من حد اللوق المسلم فى انتقاد الأقباط : «مما يوسع مسافة الخلف» وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطنى بالدود عن مصالح الفريقين معا ، وأن الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم ما علينا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة إبراهيم الغزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الأقباط» ذكر فيها «لقد تنبهت لتلك المضار أغلب مواطنينا الأقباط فلم يشتركوا فى المؤتمر القبطى مقترين الوحدة الوطنية حق قلدها . . . أدرك قبلة البطريق ، ذلك الرجل العظيم الذى عرك الدهر زمناً فتجلت

له الحقائق ، فنصح انقائين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه في مصر ليطالع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصحه ...» ، وان ملك الانجليز تكلم عند تنويجه من الصيغة البروتستانتية لبلاده رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الاولى من رجال المؤتمر القبطي ان يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذي اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم اخنوخ فانوس ، وان سياسة التوظيف تقوم على الكفاءة وحدها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالامالي كالمديرين والمأمورين خشية تحيز اهل الملة لملتهم ان تولوا منها وظيفة .

وبالجلسة الثالثة ، تكلم احمد عبد اللطيف من «الاقلية الدينية والمجالس النيابية» . فاعلن تشجيعه لقيام الاحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن «لانقبل أن يكون في مصر حزب سياسي يجمع شتات الاقباط ، امام حزب اسلامي يجمع شتات المسلمين .... لانقبل أبدا مايرمى اليه مؤتمر اسيوط من جعل سياسة هذه الامة مبنية على الفوارق الدينية ... فليكن مبدؤنا ... لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائدنا جميعا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء» ، وهاجم خطباء مؤتمر اسيوط الذين ينادون ظاهريا بالاخوة بين الاقباط والمسلمين و«لا يريدون للاقباط الا مابقى بيد المسلمين» . وارجع اسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين وتسامح الحكومة ، والى اغراء المرسلين البروتستانت ، والى توهم الاقباط ان الانجليز سينصرونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسئوليتها حق التقدير . وذكر ان الحكومة وضعت اساس «الجامعة القبطية» ، اذ تركت لهم اوقافهم ورتبت لهم محاكمهم وخصصتهم في مجلس الشورى بثلاثة مقاعد . «اما المرسلون البروتستانت فانهم لما ارادوا نشر مذهبهم بين الاقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فجعلوا يفهمون الاقباط بان دخولهم في هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتعصب هذه الدول لهم على المسلمين» ، واما عدم تقدير المسؤولية فان القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الاقباط امتلات جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية في نفوس بعضهم بانتمايتهم الى دول اجنبية ... لم يفكروا لافي الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي ...» ، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرت به من ويلات على اوروبا ، «فانتم ترون ايها السادة - ان الاحزاب السياسية قد قامت على انقاض تلك الاحزاب الدينية التي لقيت اوروبا من أهوالها مالتية ، فهل يريد اخواننا الاقباط ان نتقهقر الى القرن السادس عشر لنعمل تقيض ماعمل السلف ...» ، وذكر ان الاقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفي مصر ٢٢٣ عضوا بالمجالس النيابية منهم ١٠ من القبط ، اي اقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية «والفارق ضئيل على كل حال» . ولاحظ ان النواب الاقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون اينما اندمجوا مع المسلمين ، ودلل على الوضع الاول بمديرتي جرجا واسيوط ،

وعلى الوضع الثانى بمديرية المتيا ، وأن ليس من مصلحة الاقباط التمثيل النسبى ، لان الاغلبية العظمى فى جانب المسلمين دائما ، وفى السياسة تتبادل الأحزاب اوضاع الاغلبية والاقلية ، اما فى الدين فلا مطمع للاقلية أن تصير غالبية . وختم كلمته بقوله «الاقباط فى كلمة (مصرى) جزء شائع فى مجموع حروفها ، لهم فى كل حرف منها نصيب . اذا قرأت هذه الكلمة قراتها (مسلم) وقراتها (قبطيا) ، ولكنك اذا فصلت للاقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لايقرا ولايفيد» .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن «جعل الخزانة العامة مصدرا للانفاق (على جميع المرافق المصرية على السواء) ، ناقش مطالب مؤتمر الاقباط فى هذا الشأن . ثم تلاه ابراهيم الهلباوى عن «اسناد الوظائف للاكفاء» ، فعمل على تفنيده مايلذكره «الاقباط» من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة فى تولى الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه . حتى جاء الاحتلال البريطانى فحرّمهم منها ، وجهد الهلباوى فى اثبات أن الامر على العكس من ذلك ، كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطانى فى مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال ، وذكر أن هذا الوضع الذى يضع الاقباط به مسألتهم ، يعنى أن الحكومة وهى اسلامية محضة لا نفوذ عليها للاجنىب المسيحي ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا أن الانجليز أميل الى المسلمين وأبر بهم منهم بالاقباط ، وأن القبط يفضلون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب يدحض هذه الفكرة التى «تستفز عطف الانكليز والمسلم معا...» . يستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الانكليزى .... » .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين فى الشؤون الاجتماعية المصرية ، لم ترد فى أى منهما أية إشارة الى موضوع الاقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطى . أولاها تقرير باحثة البادية «فى وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية» ، والثانية تقرير لمحمد أبو شادى المحامى عن «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم واصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم فى مصر وحظ المسلمين والاقباط منه» (كان تقريراً بالغ الطول تنسابه على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمى ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديدا على الاقباط ، ورفض فيه ما اسماه زعم الاقباط أنهم اكثرا من المسلمين ، وذكر أن المصريين جميعا مسلمين واقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتصادهم واتلافهم العظيم وامتزاجهم كأمة واحدة فى جميع الصفات والعادات ، والاخلاق ، ثم اتكر أن الاقباط ساهموا فى نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودلل على ذلك بخلو بعثات محمد على وخلفائه حتى اسماعيل من القبط ، رغم اشتراك المسلمين

والجركس والارمن وغيرهم في هذه البعثات ، وخلق المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريبا ، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم أورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط في المدارس الحانية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة أو المكاتب الأهلية أو مدارس الاوقاف والكتاتيب . ثم طلب في النهاية قصر تعليم الدين في مدارس الحكومة على الدين الاسلامي وحده وإبطال تعليم الدين المسيحي بها .

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر الى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة في الشئون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدث على الشمس عن « التعليم العملي » ، دعا فيها الى انشاء مدارس صناعية وزراعية عملية وازدانة هذه المواد الى الكتاتيب ، وختم كلمته بقوله « اني لا اريد ان اعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعوا الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا ، ثم ينفض هذا الجمع الذي يمثل الثروة والعلم في مصر ، بدون ان ينظر في المسائل الحيوية التي ترقى بلادنا . . . . . » . ثم تحدث ابراهيم رمزي عن « الصناعة في مصر » بدهاها بقوله « سلام على المؤتمر المصري لا لانه مؤتمرا دينيا اسلاميا قام ليشد ازر هذا الدين ويقوى عصبته ويبين للناس اصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الاديان التي يدين بها المصريون ، بل لانه اجتماع هام مصري يبحث في امور الدنيا لم يسبق له مثيل في بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن واهله بالخير العظيم اذا احسن المجتمعون صنعا . . . . . » ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التي تعتبر الشكل التنظيمي الاقتصادي الذي يمكن من جمع امكانيات التمويل ، وتحدث عن « شركة التمدن الصناعي » وانشائها وطريقة معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم في اسهمها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعي لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الاجنبية ، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية ، وتخفيض الرسوم على المواد الخام تشجيعا للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد لحماية لصغار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المعامي ، فتحدث عن « ترك بدع الامم والمقابر » والعادات البالية ذات الاثر الاقتصادي الضار فيما تؤدي اليه من اتفاق للمال فيما لايفيد . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريرا « في اصلاح القضائي » ، ثم عبد الخالق مذكور عن « وسيلة التجارة والصناعة في مصر » دعا الاغنياء ان يسحبوا اموالهم المودعة بالبنوك الاجنبية ويستغلوها في تأسيس شركات تجارية .

وبدأت الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاديش عن « وجوب مراعاة احوال الزمان والمكان في تطبيق احكام الشريعة الفراء » ، دعا فيها الى

تفتيح ابواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التي القاها عبد العزيز فهمي عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصري من جراء الاقتراض من البنوك الاجنبية وما يهبطه من فوائد عالية ، وان علاج هذه المشكلة هي اثناء مصارف وطنية للاقراض وجمعيات تعاونية زراعية ، لتتقلد مصر من الاحتلال المالي ، الذي هو اشد وطأة من الاحتلال العسكري ، ونبه الى خطر الدين العقاري على الثروة العقارية ، ودعا الاغنياء الى شراء اسهم وسندات الديون الحكومية ( الدين الموحد ) . ثم تكلم عمر لطفى عن « التعاون المالي والنقابات » فاسهب في شرح اهمية النظام التعاوني ، وتجارب مصر والدول الاخرى في هذا الشأن . ثم محمود ابو النصر الذي تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية - مستودعات التأمين » شرح فيه اهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفي الجلسة ذاتها تحدث احمد لطفى المحامى عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الامة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توثيق الروابط بين عناصر الامة لا يقتصر على المسلمين والاقباط ، وذكر ان « من اهم مطالب المؤتمر ان يبحث في الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين ، وذلك حتى يعيش الناس في مصر بسلام ولايشغلهم في انفاقهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالحتها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والاقباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم . بان يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان العصبية ، ومراقبة التبشير وان يكون « الطعن على دين الغير محرم معاقب عليه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف - سواء قبطية او اسلامية - مايفضى الى الاثارة والمنازعات الدينية ، وان يعمل القبط قلبا وقالبا على الاندماج في مجموع الامة ، فلا يتخذون اندية وجمعيات خاصة بهم ولا يستهدفون احتكار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهن عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد طي علوبة عن « الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية » ، ثم احمد الالفى عن « حالتنا الاقتصادية الزراعية » والديون الزراعية العقارية .... الخ ..

انحصرت جلسة الختام السادسة في مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ، الاول من مطالب القبط ، والقسم الثانى من اقتراحات المؤتمرين وغيرهم ( وهى عن اللجنة التنفيذية ، والتربية والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، للمسائل الاقتصادية ، اقتراحات اخرى ) .

وبالنسبة للقسم الاول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلى :-

( ١ ) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الامة المصرية هي في مجموعها كل لا يقبل التجزئة في الحقوق السياسية ، وانه

مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها ، فإن الحكومة المصرية دينا رسميا واحدا هو الاسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما في مصر عطلة يوم الاحد أو غير ذلك من الايام ، وتقرير الاقتصار على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(ج) ناز النقاش حول الكفاءة العلمية والادارية والخلقية كقاعدة للتعين في وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعين حسب النسبة العددية ، وطالب آخر أن يكون التعين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ، فاجاب عبد العزيز فهمي « الامة المصرية كل لا يقبل التجزئة » فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعين ، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات ، وقال الشيخ على يوسف انه مع سبق تقرير ان الحكومة اسلامية ، فان جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة . وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالي فلا يعين مدير قبطي ، وقال الشيخ جاديش انه يصعب ان تنال الاقلية ثقة الاكثرية لئلا الاقلية الى تعاضيد طائفتهما . ثم تقرر بالاجماع ان تكون الكفاءة هي قاعدة التعين . كما وافق على « ان القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول - ولفت نظر الحكومة الى تحقيق اسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الاقباط مع وجود الاكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين ... والسعي لدى الحكومة لاعادة اللجنة المستديرة بنظارة المعارف لامتحان طالبي التوظيف حتى لا يقع مثل هذا الفين مستقبلا » .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة خاصة بها ، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعا بين المصريين « وان تكون للكفاءة العلمية حظ اوفر في المجالس النيابية (مقصود به اسقاط النصاب المالي لجوائز الترشيح في المجالس النيابية) » .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ماتجيبه منها مجالس المديرية من ضريبة ال ٥ ٪ ، وتقرير ان الاقباط متمتعون في التعليم بجميع انواعه باكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون من الضرائب .

(و) رفض مطالبة الاقباط الحكومة بصفتهم الدينية ان تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثاني ، فقد حاول المؤتمر ان ينشئوا من المؤتمر تنظيما دائما ، بلريعة ان تنفيذ قرارات المؤتمر يقسمها يحتاج الى لجنة دائمة تباشره ، وقد انطت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة عشر عضوا اقتراحا ليقدر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية كجنة تنفيذية تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء ، وان تنتخب لها مجلس ادارة ، وان تضم اليها من تؤمل فيه



المساعدة في مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة يضم أعضاء جدد إليها كان مقصودا به منحها الصلاحية للانسحاب في عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية في صدر اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم ووفق على الاقتراح السابق باجتماع المؤتمر عدا عشرين عضوا .

وقدم للمؤتمر ١٢ اقتراحا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١٥ اقتراحا حول المسائل الاجتماعية كالملاجيء والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها او إحالتها الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١١ اقتراحا حول المسائل الاقتصادية ، اولها انشاء مصرف وطنى مصرى برؤوس اموال مصرية ، فقبل بالتصفيق ووفق عليه بالاجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء في تنفيذه . والقرار الثانى عن حماية الاهالى من الربا الفاحش ، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع عن انشاء مستودعات التأمين . والثامن عن انشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريفات الجمركية وتخفيض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادى عشر «السمى لدى الحكومة لبس قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض أثناء العمل وتحديد ساعات العمل وانشاء محاكم للفصل في المنازعات بين العمال واصحاب العمل» . ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الرى ونشر التعليم ببلاد النوبة ... الخ .

والملاحظ أنه فيما هذا المطالبة بعطلة يوم الاحد ، فان جوهر قرارات المؤتمر المصرى (الاسلامى) يماثل قرارات المؤتمر القبطى في جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطلق الوطنى في رسم سياسة الدولة وبناء أجهزاتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الاحد ، فقد أتت اشارة تقرير المؤتمر الى انها مطبقة فعلا على المسلمين انفسهم في بعض مجالات النشاط الاقتصادى ، أتت دليلا على نظر المؤتمر الى هذا الامر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر الى الدين في ذاته . وبالنسبة لتمثيل النياى كان اقتراح المؤتمر هو تقريبا ذات الاقتراح الذى طرحه مرقس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعات الكفاءة العلمية ، الامر الذى يؤكد أن هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقيّة والاجتماعية لا من الوضع الطائفي . كان للطفى السيد وعبد العزيز فهمى والمكباتى وغيرهم من المستنيرين اثر كبير في نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطنى ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير أن يقود دفعة المؤتمر الى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدتى التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره ائدكتور محمد حسين في تعليقه على الشقاق الطائفي والؤتمرين السابقين ، اذ قال (٣٥) ، « لم تكن هذه المحنة شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين ، وكانت تنفيسا شفا النفوس .. وفرصة لتصفية ما بين الاخوين من خصومه وعلاجه بطريقة صحيحة ، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابا ان يكون عنيفا قاسيا خشنا في بعض الاحيان ، فقد انتهى باعتذار كل منها لصاحبه على كل حال .. لذلك نستطيع ان نقول ان هذا الشر المستطير كان نقطة البداية في خير عميم . واذا كان من الحق ان هذه الخصومة كانت قمة العنف في النزاع الذي ينذر بتصدع الجامعة المصرية ، فمن الحق انها كانت في نفس الوقت الميلاد الحقيقي لفترة الوطنية المصرية » .

## المراجع

- (١) محمد زحلول : عباس محمود العقاد ص ١٢٥ .
- (٢) مذكرات محمد فريد المنشورة في كتاب « كنج شعب مصر » لعبد صبيح .
- (٣) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ١١٦ - وهو كتاب مفيد جدا في هذا المجال .  
كشف من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة وأتى منها بمقتطفات كثيرة وكتيب المأرك الصحنية  
في هذا المجال بجهود كبير .
- (٤) أدب المقالة الصحفية في مصر . الجزء الثامن : عبد اللطيف حمزة . ص ٦٧ .
- (٥) محمد فريد : عبد الحمن الرافعي - ص ٨٥ .
- (٦) مذكراتي في نصف قرن - الجزء الثاني . النسخ الثاني . أحمد شفيق - ص ٢١٢ .
- (٧) إراجع كتاب الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . خاصة الصفحات ٨٢ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣١ .
- (٨) نشر البرنامج في مجلة الطليعة - عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .
- (٩) الأقباط في القرن العشرين - الجزء الثاني : رمزي تادرس - ص ١١ - ١٢ .
- (١٠) المرجع السابق ص ٧ .
- (١١) المرجع السابق ص ١٥ .
- (١٢) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٠ - الخ ، ديوان عبد الرحمن شكري  
ص ٤٠ الشروقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .
- (١٣) المرجع السابق - محمد سيد كيلاني ص ٨٦ - ٨٧ .
- (١٤) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي . ص ٥١ .
- (١٥) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ .
- (١٦) الأمانى الوطنية والمشكلات المصرية في الصحف الفرنسية : د. محمود نجيب  
أبو الليل ص ١٢٦ - ١٢٩ .

- (١٧) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤
- (١٨) يراجع في ذلك : مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١٠ ، ردود على مطالب القبط الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ص ١٠٢ - ١٠٥ • الأول توليق حبيب - تذكارات المؤتمر القبطي ، الأول ص ٢٤ ص ٣٥ ، ص ٣٦ •
- (١٩) مذكرات قليني فهمي • ص ١٠٨ - ١١١ •
- (٢٠) تذكارات المؤتمر القبطي الأول • ص ٢٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ •
- (٢١) تذكارات المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٩ •
- (٢٢) تذكارات المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٩ - ١٠٠ •
- (٢٣) ردود على مطالب القبط • محمد أبو شمسادي • محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي بالنسبة لظروف السياسية العامة لعامي ١٩٠٩ - ١٩١٠ •
- (٢٤) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤ •
- (٢٥) تذكارات المؤتمر القبطي الأول ص ٦٤ •
- (٢٦) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣٢ - ١٠٢ •
- (٢٧) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ •
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ •
- (٢٩) القباط ومسلمون • جاك كاجر ص ٢٥٢ •
- (٣٠) مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١١ •
- (٣١) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٥ •
- (٣٢) تذكارات المؤتمر القبطي الأول • ص ٢٩٢ • الخ •
- (٣٣) تذكارات • المرجع السابق ص ٢٩٧ - ٣٠٢ •
- (٣٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول للتعقد في هليوبوليس ( من شباط القاهرة ) • من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩ ( ٢٩ ابريل سنة ١٩١١ ) الى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ ( ٤ مايو سنة ١٩١١ ) • للطبعة الأميرية سنة ١٩١١ • هو المرجع الذي استندنا اليه في مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقا للعرض الوارد في المتن
- (٣٥) الانجازات الوطنية في الأدب المعاصر : د. محمد حسنين - ص ١١٩ - ١٢٠ •

# السياسة البريطانية والتفريقة الطائفية

---



## السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل في حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات في مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين في هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومي ، وأنه بقدر ما يحصل من تقدم في بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، بقدر ما تختفى الصفات الشخصية والخصائص الذاتية في تكوين هذه المؤسسات وفي نشاطها ، وقد سبقت الإشارة ، الى بعض الأسس العامة للتكوين الحضاري والتاريخي للشعب المصري بشقيه ، وهو التكوين الكامل الذي سمح باندماج عنصرى الأمة وبناء الدولة الحديثة في سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرا من الشعوب الأخرى في ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخي كاليهند مثلا . كما سبقت الإشارة الى أن هذا التكوين المتكامل قد أستطاع أن يصمد ضد محاولات التفرقة والشقاق ، التي عمل على إثارتها كلا من الاحتلال البريطاني وحكومات الاستبداد ، وبقيت نظم المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات ، كما سبقت الإشارة الى خيط التطور القومي في الفكر السياسي المصري ممثلا في الكتابات السياسية والواقف السياسية لاعلام الاستنارة المصرية في خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن ، وإذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسا وطيدا في التكوين القديم للشعب المصري والترابط التاريخي القوي بين مجاميعه ، فقد دل التاريخ الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديمقراطية ، وبالبناء الديمقراطي لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهينة

بالفهم القومي للامة وبالتحقيق الفعلى لهذا الفهم من خلال المبادئ الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الاساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جمهور اقباط مصر ، ووقوف غاليتهم ضد محاولات التفرقة ، سواء اتت من جانب بعض القبط او بعض المسلمين ، والى التجارب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالى من الدراسة ، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية فى مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للاقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة فى دوام السيطرة على مصر .

### أولا :

اول ما يلاحظ فى هذا الشأن ما سجله ( ليدر ) فى كتابه « الانشاء المحدثون للفراعنة » الذى اتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨ ، ذكر ليدر انه قبل الاحتلال البريطانى ، لم تكن مناصب الحكومة المصرية - ولا المناصب الكبيرة فيها - موصدة الابواب فى وجه القبط ، وان التاريخ الاسلامى يحمل امثلة تظهر بجلاء ان الدين لم يكن على الاطلاق عائقا يمنع توظيف الاشخاص الأكثر كفاية فى اعمال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وانه تحت حكم الخلفاء والمماليك كان القبط يرقون الى اعلى مناصب المسئولية فى الدولة ، باستثناء الجيش والولاية . ولم يسمع فى عهد على ان اقصى أى شخص اثبت كفاءته ، قبطيا كان او يهوديا ، وفى عهده ايضا عرف كثير من القبط حينوا مديرين للمديريات . وفى عهد سعيد واسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية ، وعين منهم اسماعيل فى مناصب « المدعى العام » فى المديريات ، وهى مناصب كان شافلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العربية رقى قبطى لوكالة وزارة الحفانية .

ويذكر المؤلف ان القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسلطة فى مصر ، كان من القبط يشغل مناصب عليا فى الدولة ، ثم لم يمض ريع قرن حتى اختفى اكثر الرؤساء القبط من الادارات ، وقل عددهم بالتدريج فى مناصب القضاء . وكانت عليه اقصائهم وغلق ابواب التعيينات الجديدة امامهم فى الوظائف الكبيرة ، هذه العملية القت بالقبط فى حالة من الياس والفتور . ويذكر انه سمع امثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الامتاذ مايس يقول فيها « عندما عرفت مصر اول مرة ، فى ايام ما قبل الاحتلال ، لم يكن موجودا العداء الدينى بين القبط والمسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين (١) » . ويقول انه هو نفسه - قبل الاحتلال بسنة اونتين - رأى كنائس قبطية يبنوها المسلمون ، كما رأى مسجدا بناء مالك قبطى ، وانه لم يفشل قط فى رؤية التلاميذ الاقباط فى المدارس للمعالة التى يبنوها المسلمون . ويذكر ان



الحجج التي يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هي بعينها الحجج التي قدمها الانجليز وعملوا على ترويجها ، فهي ليست فكرا اصيلا لدى المسلمين . ومن اهم ما يلاحظ ان « ليدر » بدأ حديثه هذا بقوله ان الانجليز في مصر نظروا الى القبط فيها بذات النظرة التي ينظر بها الاوروبيون الى اليهود في بلادهم (٢) .

وتحكي السيدة بوتشر في كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين في الجيش بعد ان اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الانجليزية في مصر ان القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر في كتابها عن فكرة ان القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وانه منذ مجيء الاحتلال البريطاني تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المنزع ، تحدثت عن ظلمات القبط في عهد الاحتلال قائلة ان هذه الظلمات صارت تتمثل في تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت ان هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالانجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة في اقصاء القبط . ثم ذكرت ان احد الانجليز اتي مصر ولديه عزم مسبق في الا يستخدم الا المسلمين ، وانه حمل هذا العلم في التطبيق ونقله (٣) . وورد في الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر ان المؤلفة تعنى بهذا الانجليزى « اللورد كرومر » (٤) .

ويذكر قرياقص ميخائيل في كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » ، « ان مسألة ظلمات القبط ليست جديدة ، وهي في شكلها الحالي ترجع الى الايام الاولى للاحتلال البريطاني . . اننا لا نطالب بغزايا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل في الثمار التي نجمت عن النظام الجديد ( يقصد به الاحتلال ) » وذكر انه في عهد الاحتلال اترك على القبط شغل الوظائف التي كانوا يشغلونها من قبل و « ان القبطي فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق في مصر . وهو في خطر يومي من ان يفقد القليل الباقي » (٥) . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولي القبط الوظائف الادارية قبل ان تنشر السلطات البريطانية فكرة انهم غير اكفاء لهم » ان الاسباب التي اوردها المؤتمر الاسلامي في هذا الشأن هي ذاتها الاسباب التي ذكرها جورست المعتمد البريطاني في تقريره (٦) . وركز معظم اهتمامه في مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

في ضوء هذه الشهادات التي ذكرها كتاب انجليز او قبط ، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطاني بهم مما اورده في كتابه ( مصر الحديثة ) . وقد وضع كرومر هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الانجليزى » . وقال ان هذا التساؤل مفيد وهام ، وان الرجل الانجليزى شديد الثقة بقضيته وبالاتر النهائي لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة الى

العقبات التي في طريقة والى من يرغب في صداقتهم ، والى نشاط العناصر المعادية له في المجتمع المصري ، ثم يتساءل : من اقدر على محاربة الانجليز من الجماعة التي ترتبط به يرباط الدين والتي قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة ولكن مادما نتعامل مع الشرق غير المنطقي ، فلا يجب ان نندهش اذا وجدناها خاطئة ، فالحقيقي ان القبطي .. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزي . وذكر ان السبب في ذلك ان القبط كانوا ينتظرون من الانجليز - بحكم الجامعة الدينية - ان يميزوهم في المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرفضوا هذا التمييز الذي يتناقى مع « العدالة » ، وان القبطي يفهم العدالة بمعنى خاص هو ان يتميز عن غيره . وأشار كرومر الى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين وأحلالهم محل القبط في الادارات ، وبرر ذلك بأن الانجليز وجد - في الأيام الأولى للاحتلال - ان القبط عامة غير أصدقاء له ، انهم كانوا يتبعون في أسلوب الادارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرصون على كتمان أصولها ، وقاموا بالإصلاحات الحديثة التي أدخلها الانجليز في هذا الشأن : ثم انه بعد ان استطال أمد الاحتلال بدأ القبط يعترفون بمزايا الادارة البريطانية ، وان بطرس غالي أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفي صدد تفاؤل كرومر من « اصلاح القبط » أشار الى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التي أنشأتها (٧) .

وأهم ما يلاحظ هنا ، ان السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية في البلاد التي احتلها الانجليز ، كانت تتميز باللونة الشديدة . وانه اذا كان من المعروف ان السياسة الاستعمارية التقليدية تتمصل عامة في جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك إثارة الشقاق الديني أو القومي بين الجماعات البشرية المختلفة في أي بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملاحظ ان الانجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف - على ما سيبين - ولكن بغير حرص على ان تكون وسيلة إثارة الشقاق هي الاعتماد على الأقلية . وفي الهند مثلا ، يذكر نهر ان السياسة البريطانية كانت « تجرى على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » . ولكنها اثبتت في ذلك أساليب مختلفة ، فبعد ثورة ١٨٥٧ اعتبرت المسلمين في الهند أكثر نضالا وأكثر خطرا عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لانزال تراودهم . ولأنهم عرفوا عن الثقافة الانجليزية ، فعملت على اقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر وداعة . فلما أقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفهم الروح القومية ، ولما بدأت هذه الروح تغذي الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية ، تضررت السياسة البريطانية وعملت على ان تخص

المسلمين بحظوتها لتبعدهم عن الحركة القومية الجديدة ، واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعمت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التي اتخذت صيغة هجومية تضالية .. » وقد ذكر فالتين كيول في كتابه « اضطراب الهند » ( سنة ١٩١٠ ) « لعله يمكن القول بثقة انه لم يسبق لمسلمي الهند أن ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطالبهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطاني ورسوخه واستمراره » ( ٨ ) .

وبالنسبة لمصر ، فإن حديث كرومر يفهم منه أن النهج الذي « يبدو صحيحا » هو تخالف الحكم البريطاني مع الأقلية بسبب نوبها اقلية ، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطاني من أواصر الدين الواحد . وأنه مما يفيد الاحتلال أن يعمل بهذا على إثارة التفرقة الطائفية وأن يكون له من هذه الأقلية ( قاعدة سكانية ) تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية . ولكن هذا الذي « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرح كرومر ، فلم تعمل على أن تجلب اليها قبض مصر منذ بداية الأمر ، وأرجع كرومر السبب في هذا العدول إلى أمرين هما « لا منطقية الشرق » و « العدالة الأنجليزية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه أن الأمر ليس أمر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين النشوان ، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط تربط بعثات التبشير الأمريكية ، وفئة من المسلمين الأثنياء تعلموا في المدارس الأجنبية . وإذا كانت لا منطقية الشرق التي ظهرت أيضا في الهند بعد ثورة ١٨٥٧ بأقصاء الأقلية المسلمة ، فإن لا منطقية الشرق لم تعد تظهر في الهند في أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يعتمدون على المسلمين ، كما لم تظهر في بلاد شرقية أخرى مثل فلسطين . ولهم في حديث كرومر السابق ، أن الاحتلال الإنجليزي لم يجد ترحيبا من القبط عندما بدأ ، وأن السياسة البريطانية بادلت ذات الموقف .

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع إلى سببين أساسيين :

اولهما : أن السياسة التقليدية في الاعتماد على الاقليات ، تكون أنجح ما تكون في البلاد التي تستمر فيها الخلافات الطائفية - دينية كانت أو قومية - بين المجموعات الأساسية من سكان أي بلد . وإذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا أية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فإن ما يمكن الجزم به في سر وغير نزاع ، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه في بلاد أخرى ، ولا كانت بالدرجة التي تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجيء الاحتلال . ويمكن هنا الإشارة إلى ما يقوله « البرت حوراني » في كتابه « الأقليات في العالم العربي » من أن الأقباط مصريون كاملون كجيرانهم المسلمين ، وأن لهم ذات

الانتماءات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة ، وأنهم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا قط أن يرموا بثقلهم مع الانجليز كحماة لهم ضد « السيطرة الإسلامية » ، وأنه إذا كان صحيحا أن أفرادا من القبط يتعاونون مع الانجليز . فمن الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطنى تم مع الوفد . ويذكر حوراني أنه من المحتمل أن يكون السبب في هذا الموقف يرجع الى أن القبط تحققوا من أنه عاجلا أو آجلا سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين (٦) . على أنه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير أن الانجليز كانوا في العشرات الاولى من سنى الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم في مصر وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة في العالم ، انتشارا لا يبدو وقتها أنه كان سيتقلص في مدى قصير . كما أن السبب الذى يسوقه الاستاذ حوراني لا يفسر أن كثيرا من العناصر السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطاني القبط على هذا الموقف ، كما وجد أنهم يشغلون من وظائف الدولة — باعتراف الكثيرين — مناصب كثيرة بغير أن يسبب ذلك سخطا وتدمرا شديدا بين المسلمين . وادى هذا بالسياسة الانجليزية الى أن تعدل عن المنهج التقليدى وجذب الاقلية اليها ، الى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا في المدى الأطول نسبيا .

وتمثلت هذه السياسة ، في أن تعمل السلطة البريطانية — من خلال الحكومات المصرية التابعة لها — على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج ، وأن تثير في العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير «العدالة الانجليزية» التى أشار اليها كرومر ، والاحساس بالفوارق الدينية ، وحق «الغلبية» فى المناصب الرئيسيه ، مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من العنصر القبطى جزاء ما لم بيد من صداقة لهم ، ويعتمدون على جاليات واقلية أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن ثور مشكلة «اضطهاد القبط» او «استبعاد القبط» ، وتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الذاتى لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم ثور المشكلة فتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالانجليز في بداية الاحتلال ، أنهم مع الوقت « بدأوا يفهمون أنهم يجب أن يعتمدوا على قرائهم الخاصة .. » ثم تحدث عن بطرس غالى كمثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمصروف أن بطرس غالى كان من غلاة التشيعين للانجليز بين الساسة المصريين ، فكان هو للمثل الذى يقدم للقبط إشارة الى أن طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرا من شقاق بين القبط انفسهم ، بين اتجاه الكنيسة الذي كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمى الى تغييص نعود البطريرك لصالح المجلس الملي ، وذلك في نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة عديدة منها ما يرمى الى اضعاف نواة التجمع القبطي الدينية ممثلة في سلطة البطريرك ، والنواة التي ترمز الى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الراهمية الى تفتيت هذا التجمع الديني . وايا كان المضمون الحقيقي لكل من الاتجاهين ، فقد كاد ان يكون من اثاره بلور بذور الانقسام بين القبط . وكان بطرس غالي على رأس الاتجاه المناوئ للبطريرك ، وادى الصراع الى نجاح هذا الاتجاه في ان يستصدر قرارا بنفى البطريرك وتجريده من سلطانه مدة زادت عن العام .

وبعد ان لاح في الافق ان بلور «مسألة قبطية» تتشكل ، عمل الانجليز ان يظهروا بمظهر المدافعين عن «الاقليات» في مصر ، وخاصة عندما نشبت ثورة ١٩١٩ ، ولكن بذات المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطني الصارم الذي اتخذته جمع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التي اصبحت بها حركة الشعب وقتها وقيادته في هذه المسألة .

ثانيهما : لم تكن مصر قط مقصورة الاثر على نفسها ، او منفصلة في حدودها الاقليمية تأثرا وتأثيرا . وكان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ ديني ذو فاعلية ، وكانت مركزا للاشعاع الثقافي والديني ومهبطا للدارسين في الازهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمي الهند والافغان وشمال افريقيا وغيرها . ولاشك ان ادراك الانجليز ان أية سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلم» مصر ، ستترك أصداءها في نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصرا من عناصر العرقلة في وجه النفوذ البريطاني والسياسة البريطانية لدى الامم الشرقية الاخرى ، التي تدين غالبية شعوبها بالاسلام . والمعروف ان الانجليز لم يحتلوا مصر لذاتها فقط ولكن لموقعها الجغرافي أيضا ، وركزها المؤثر في شعوب الشرق القريبة منها . وفي تلك المرحلة كانت الجامعة الاسلامية الدينية لاتزال ذات تأثير وفاعلية في قلوب الكثير من هذه الشعوب . ومعاملة المسلمين في أية بقعة يلقي صداه في سائرهما ، بله ان تكون هذه المعاملة في مصر خاصة الزهر والثقافة الدينية الاسلامية ،

وكان للانجليز ، في خواتيم القرن التاسع عشر وبدايته ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الاوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمي الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهي سياسة لا يرجع ان تنجح اذا اشيع

لدى مسلمى الهند أن الانجليز يبطشون برصفاء دينهم فى مصر ، مما يلقي لديهم ملل الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التفرقة بين مسلمى الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لا يتحقق الا بتقوية الانتماء الدينى لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتقوية هذا الانتماء يعنى بالضرورة ارهاق مشاعر مسلمى الهند تجاه المسلمين غير اليهود من رعايا الخلافة العثمانية ومصر وغيرها . ولهذا لاينبغى أن تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمى مصر مما قد ينفر مسلمى الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم الهادفة لارث «الرجل العثماني المريض» وللسيطرة من بعده - او أثناء حياته العظيمة - على املاك الخلافة العثمانية وشعوبها التى تدين بالاسلام . والرباط الدينى الاسلامى هو اساس قيام الخلافة العثمانية واساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ سياسة فى مصر تفهم على اساس العداء او الاضطهاد للمسلمين حذر أن يزيد السخط ضدها فى مناطق تريد السيطرة الاجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة ، فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارتباط بالخلافة العثمانية ، كانت لازال ذات اثر فى مصر . وكانت بريطانيا تعمل على اضعاف هذا الاثر ، اقتناصا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها . وكان اتخاذ أى سياسة تنطوى على نوع من العسف أو الاضطهاد لمسلمى مصر ، مما سيترتب عليه ردود فعل فى ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ، وازدياد مشاعر الاستناد الى الدولة العثمانية . ولم يكن الانجليز ليفامرون بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يفامرون بالظهور أمام الراى العام الاسلامى بسياسة ذات لون صليبي تحيى مشاعر العداء للصليبية القديمة ، لم يكونوا يفامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جذب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل أن القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطانى بروح الصداقة .

ومن هنا يظهر الاساس لما لاحظته «ليدر» من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول أن تعمل على تأليف قلوب المسلمين فى مصر . وهذه السياسة هى ذاتها التى حاول نابليون - فور دخوله الى مصر - أن يطبقها فيها . وهذا جوهر ماأسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الاغلبية ، والحاصل - كما سبقنا الاشارة - أن الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدمهم ، عملوا على أن يستخدموا بدلا عنهم مجموعات صغيرة من الشوام المسيحيين غير ذوى الجذور الوطنية القوية فى مصر أو فى الشام ، والذين لامتزج نبيهم المسيحية بالفرقة الوطنية ، كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوى «الشمال القريبة» ، من قبط تعلموا فى مدارس التبشير

أو مسلمين تعلموا في ذات المدارس أو في المدارس العلمانية الأجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركائز الطائفية الدينية ، ركائز طبقية من فئات «مدونات» و «الإعيان» ، واحصوا من هؤلاء متدائمين في مصر . تم عزلوا من هذا المختار على تعويده المشاعر الدينية بين المسلمين والقبط . تقويده من نسبها ان يودي الى التعرفه الطائفية ، وديت من حلال خلفائهم من أنجائين المسلمين والقبطى .

وفد كتب «لينر» يقول أن المسلمين لم يستطيعوا ادراك خطورة هذه السياسة ، « كان من الصعب أن يتوقع من الشرفيين أنه عندما يرى المسلحون فرصة في تولي جميع المناصب الرئيسية في البلد ، ان يفعلوا اى شئ لاصحاح الحكام البريطانيين بان فكرتهم الدبلوماسية المفضلة لهذا الوضع هي سياسة خاطئة معيبة في الاساس» (١٠) . وذلك يمكن ان يعنى بالمعاهيم الحديثة ، ان التنافس البيروقراطى ضيق الافق قد حال دون ادراك خطورة السياسة البريطانية في هذا الشأن . كما ذكر «لينر» كسبب ثان لعدم تنبه الراى العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد على كان يعتمد على القبط في تحصيل الضرائب ، وذن يعين منهم معاونين له في حكمه ذى الطابع الاستبدادى ، وان ادراك هذا الامر يعدم سببا لما يمكن ان يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط في المناصب الرئيسية (١١) . ولاشك في صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن مايتعين ملاحظته ، ان السبب الاول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيرة الى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية واثارة الفرقة بين مسلمى مصر وقبطها . وأن اسبب الثانى تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين اعانوا حكم محمد على الاستبدادى وحكومات من سبقوه ضد الجماهير .

## ثانيا :

الجانب الثانى من السياسة البريطانية تجاه الاقليات في مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الأجنبية وموقف الانجليز منها . والحاصل أنه عندما احتل الانجليز مصر ، كانوا يسمون للسيطرة الكاملة عليها . وتكن وجود الامتيازات الأجنبية شكل عقبة قوية في وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفي وجه اى اجراءات تتخذها السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصرى على النحو الملائم لسيطرتهم ولصالحهم ، وبعبارة كرومر «وجدوا أنفسهم (الانجليز) محصورين في كل اتجاه بطك الامتيازات التى كانوا هم مع غيرهم من الامم الأجنبية يتمتعون بها» (١٢) . ووقفت الامتيازات الأجنبية حجر عثرة في وجه اى تنظيم اراد الانجليز وضعه في نظم الضرائب أو الادارة أو القضاء ، وفي مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز أن ينقصوا من هذه

الامتيازات . ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الاولى من الاحتلال ، ان ينجزوا أكثر من اصلاحين اثنين محدودى الاهمية ، الاول يتعلق بالحقوق فى إصدار تشريعات عامة فى بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختلطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات) ، والثانى يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم اللعفة والرخص على الاجانب . ويذكر كرومر ان كلا من خصوم بريطانيا واصدقائها وقفوا ضد الفاء الامتيازات او تعديلها . وكان كرومر يرى ان ما فتقده التنظيمات فى مصر - تحت حكم الاحتلال - هو وجود جهاز تشريعى قادر على إصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وأن الامتيازات الاجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى أن نظاما للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» أى على استلزام موافقة الدول الاجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع ، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعى الى طريق مسدود (١٣) . ولهذا لم نستطع بريطانيا ان تفرض هيمنتها الكاملة على مصر - اهلين واجانب - مع قيام هذه الامتيازات .

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودى» الذى اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا فى مصر ، نظير اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا فى مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات المانيا وايطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا فى مصر . وبهذا الوضع الدولى الجديد الذى اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا فى مصر ، بدأ الانجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى أجهزة الدولة بها ، مع الحرص بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الاجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية فى هذه المرحلة الجديدة فى السعى لتحويل وجهة الرعايا الاجانب المقيمين فى مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التى ينتمون الى جنسياتها ، الى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطانى وحدها . وقد اسار كرومر فى تقريره السنوى للذين اصدرهما عن سننى ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ الى ما يراه ملائما من نظم جديدة يمكن ان تستبدل بنظام الامتيازات ، والى ما يراه من تكوين جهاز تشريعى فى مصر يصدر قوانينا تطبق على المصريين والاجانب على السواء . (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل ١٩٠٤ خالية من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعى فى مصر «بانتخاب هيئة مختلطة اجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار اصحاب المصالح الاجانب البعض الآخر ، ويتراوح عدد الجميع ما بين ٢٥ ، ٣٠ عضوا على الا يكون لدول اجنبية سوى عدد معين» وأن يكون لبريطانيا فى هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الانجليز فى مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التى تسرى على الاجانب ، واقترح الا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية (١٤) .



وذلك اخضاعا لهذه الهيئة والمصالح الاجنبية التي تتمثل فيها للسيطرة الانجليز وحدها . وكان اهم ما جاء في تقرير ١٦٠٥ هو الإبقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الاطراف في المحاكم المختلطة ، بالطريقة السابق الإشارة اليها ، واقترح ان يكون تمثيل الاجانب في هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للاجنيى - مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم القنصلية (١٥) .

ومن الواضح ان تمثيل الاجانب حسب المصالح المحلية في مصر ، وسيلة من وسائل ربط الاجنبي المقيم في مصر بمصالحه فيها مرتبطا بالولاء لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التي انحدر منها . وهذا مما يمكن الانجليز في مصر من ربط هؤلاء الاجانب بهم في مصر . وفي تقرير ١٩٠٦ ، زاد كرومر اقتراحاته تحديدا ، واشترط في صاحب الصوت الانتخابي من الاجانب ان يكون مقيم على مكناه بمصر ثلاث سنين على الأقل ، والا يقل ما يدفعه من ضرائب اقطاع وعوائد املاك عن مبلغ معين (١٦) . وذلك احكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الاجانب في مصر من دولهم الام الى بريطانيا .

والهم في هذا المجال ان كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعي او الدستوري ، انما يربطه بفكرة سياسية ، اساسها العمل على صهر الرعايا الاجانب القاطنين في مصر في مجموعة سكانية منعزلة على نحر ما عن دولهم الام واطنائهم الاصلية ، ومربطة في مصر بسلطة الاحتلال البريطاني . واذ كان نظام الامتيازات من شأنه ان يديم الرباط بين الاجنبي المقيم في مصر وبين الدولة التي انحدر منها ، باعتبار ما يكفله انتمائه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه في مصر مهما طال انفصاله عن دولته ، فلاشك ان الغاء الامتيازات سيفصل او يضعف مع الزمن ارتباط الاجنبي ببلده الاصلية ، وهنا قدر كرومر ان تكون السلطة البريطانية في مصر هي وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم ، عن طريق المجلس التشريعي الذي اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقاليد الحكم في مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويذكر كرومر في تقرير ١٩٠٥ انه بالنسبة للاوروبيين الذين جعلوا مصر موطنائهم ، فانه راغب في حمايتهم من أية اجراءات تصفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحميهم منها ، وانه ليس اقل منهم اوروبية في الحرص على كفالة هذه الحماية ، ويقول «ان الوضع المعتق يضعه لهم ان يعدوا هم فوائدهم الخاصة ، بدل ان يعتمدوا في ذلك على تقلبات السياسات الاوروبية ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين في خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم ...» . ويشير الى ان المسئولين في هذه العواصم المختلفة ، مهما كانت نواياهم حميدة ، فهم لاشك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم في مصر ، ثم يشير الى افضلية اتخاذ القرارات في «ارض المشكلة» (١٧) .

والمهم أيضا ، أن هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لابد لها من فكره نظرية أو «فكره قومية» أو نوع من «جامعة سياسية» ما «ملائمة لها تستند اليها» ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنها واطار عملها في المدى الطويل ، وكانت هذه الفكرة هي النظرة الى مصر «كجماعة دولية» ، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والاسيويين والبلدو ... الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الأخير من كتابه ، «مصر الحديثة» عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه (١٨) . وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة ، وإنما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها «تمثل في المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والاسيويين والافريقيين» . وقال ان الحكم الذاتي لمصر لا يتصور ان يكون عمليا او قابلا للتحقيق بغير اضرار بمصالح أى من هذه المجموعات . الا اذا قام على اساس انصهار القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . واسمى مصر «مصر الدولية» ، وقال ان هذا الامر قد يستغرق سنين او اجيالا ، وأنه ما لم يحدث فإن أية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فإنه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، أن يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الاوروبيين . ويظهر من ذلك ان كرومر كان يروق له ان يصور مصر على أنها ليست أمة او جماعة سياسية متميزة ، وإنما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعداد هذه الجماعات تفادى ذكر «المصريين» . وهو عندما يطمس هذا الوجود المصري إنما يريد ان يطمس لدى المصريين الوجود الاجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه أصالة سلبية غيره ، وليس لبعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لابد من تفنيت الجماعة الوطنية المصرية الى جماعات صغيرة لايربطها رباط وطني واحد . وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الاوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بهذا على وضع منطقتي ومريخ في اطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشاء مجلس تشريعي يمثل فيه الأجانب ، كان هذا ركنًا من أركان هذا الفهم للجماعات المصرية . وبقول كرومر للاوروبيين من ساكني مصر دفاعا عن اقتراحه ، أن انشاء مجلس تشريعي اجنبي محلي في مصر بدلا من نظام الامتيازات ، يرسى حجر الاساس للقومية المصرية بأحسن معانيها ، وبالمعنى العملي الوحيد لهذا التعبير الفاض « (١٩) » .

وكان لابد لكرومر - انساقا مع فكرته عن مصر كجماعة دولية - ان يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وان يعمل على صبغها بالصبغة الاسلامية باعتبارها حركة الجماعة الاسلامية ، وليس من المصادفة انه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه

انشاء المجلس التشريعى الأجنبى ( تقرير ١٩٠٦ ) تكلم كثيرا محاولا اثبات ان الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ فلنا ان الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية ، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب فى كون هذه الحركة مصبوغة صبغا شديدا بصبغة الجامعة الاسلامية ... » . ولكنه فى هذا التقرير الرسمى لم يستطع ان يتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا ، فابدى تحفظات على هذه الفكرة : مع تأكيد ان الذين اعظم قوتهم حركة فى الشرق وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة الثوقراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هى « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وأن المقصود بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال اجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فاذا نظر اليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الأوروبية التى لها مصالح سياسية فى الشرق ان تراقب هذه الحركة مراقبه دقيقة ... » . كما ان الجامعة الاسلامية تعنى الخضوع للسلطان العثمانى وترويج مقاصده ، وأنها « تستلزم بالضرورة الاحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر ... » . ثم يعود كرر مر ويترف بوجود حركة وطنية ولكن ممتزجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان ان يقول اين تبندى احدهما وتنتهى الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطنى ونشاطه ويقول « رب قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فاجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التى يتصورها الحزب الوطنى » . ثم يعود الى اقتراحه النظرى وهو « ان تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين فى القطر المصرى بغض النظر عن نحلهم ودينهم واصلهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هى الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الانشاء ... » . ثم يتكلم عن انه لم يبق الا عائق واحد فى هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التى يتحتم معها « انقسام المصريين والأجانب القاطنين فى مصر قسمين منفصلين كأنهما جيشان متضادان » . ورد على ذلك أن طوائف الأوروبيين النازلين فى مصر لا تتحد مصالحها معا . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى محلى يدخله الأجانب وأن « هذا المجلس خير واسطة تاول الى اشتراك الطوائف المختلفة التى تسكن وادى النيل ... » . وأول خطوة تودى الى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية ( ٢٠ ) .

والحاصل انه رغم الاثارة الطائفية التى حدثت من سنة ١٩٠٨ - ١٩١١ ، وانعقاد كلا المؤتمرين القبطى والاسلامى ، رغم ذلك فإن كلا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفى فى المجالس النيابية رفضا صريحا . ولكن رغم هذا الرفض ايضا ، فقد انشئت الجمعية التشريعية « بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٢ » ، كجهاز استشارى للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين . وانتهرت فرصة انشاء هذه الهيئة

الجديدة ليقرر القانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفي ، فكانت اول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها رسميا هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف اللدون جوزست في مصر . وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفي - رغم الرفض الصريح له من الراى العام القبطى والاسلامى ، كان ذلك كاشفا عن هو صاحب الاهتمام الاساسى بتقريره .

والملاحظ أن تقرير مبدأ التمثيل الطائفي ، لم يكن مقصودا به فقط تأكيد التفرقة بين القبط والمسلمين وغيرهم ، ولكنه كان ايضا تقريرا لازما لتبرير ايجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معا ، باعتبار أن التعيين هو الاسلوب الذى يكفل تمثيل الجماعات السياسية او السكانية التى لايفضى طريق الانتخاب الى تمثيلها . واصطناع الخلافات الطائفية امر لازم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادى وتبرير وجوده ، اذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعادلة او غير متجانسة : ويبرر وجوده لدى كل منها بوصف انه الحارس لها الكنيل بسلامتها من جور الجماعات الاخرى . والقول بالتمثيل الطائفي يزدى الى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات . ومن ثم يتعين ان يعطى الحاكم سلطة التعيين فى المجالس النيابية منعا من طغيان اية مجموعة على الاخرى . وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتمائه الى جماعة محدد متميزة الا الى الجامعة الوطنية العامة ، وبهذا ايضا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر ان كان المقصود فى تقرير مبدأ التمثيل الطائفي فى الجمعية التشريعية ، ان يكون مقدمة لتكوين المجلس الذى اقترحه كرومر من الاجانب القاطنين فى مصر ، وان يكون تمهيدا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تلى الامتيازات .

وقد تم اعداد قانون انشاء الجمعية التشريعية خفية من الراى العام الذى كان يطالب بانشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلى شامل واختصاص تشريعى مطلق ، ولم ينشر قبل وضعه فى الصحف لكى تدرس وتبدى ملاحظاتها عليه ، ولم يعرض على الامة كذلك لتبدى راىها فيه . . . وظهر القانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه (٢١) . . . وكنت الجازيت تقول ان الراى العام بقى جاهلا بالامر حتى اللحظة الاخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذى سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما ان كلا من الخديو واللورد كيتشنر كانا يعينين عن مصر عندما صدر . . . (٢٢) .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على ان «تؤلف من اعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، واعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضوا . واعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضوا منهم الرئيس واحد الزكيلىين» يعينون على نحو يكفل النيابة عن الاقلية والمصالح التى لم تنل نصيبا من

الانتخابات . . . ونصت المادة الثالثة على أن الأعضاء المعيّنين وهم ١٥ عضوا (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : أربعة من القبط ، وثلاثة من عرب البلاد ، وتاجرين وطبيين ومهندسين واحد ، واثنين من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية (٢٣) وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة في مصر وهي القبط ، بل أضافت إليها أقلية أخرى هم عرب البلاد . وقد عين بالجمعية من القبط قليني فهى باشا ومرقص سمكة بك وسنيوت حنا بك وكامل صدقي بك (٢٤) . والملاحظ أن باقى المعيّنين لم يكن فيهم قبطى واحد ، رغم أن صفاتهم في التعيين لا توجب أن يكونوا مسلمين ، كالأطباء والعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية في هذا الشأن ، أن كرومر كتب إلى كيتشنر في تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له « بالنسبة لأي تمثيل حقيقى للشعب المصرى ، تمثيل يمكن إلى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى ، فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأشياء حكمة في هذه الفترة : هو أن تترك هذه المسألة كلها . . . أن التمثيل الوطنى في مصر - بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامة - هو محض مخافة ، وذلك يرجع إلى سبب جد طبيعى وكاف ، وهو أن المصريين ليسوا أمة ، وأنه بقدر ما يستطيع المرء الآن أن يتنبأ ، فلا يبدو أنهم سيكونون أمة في أية ظروف خلال مدى حياة أى شخص يعيش الآن . وإنما هم تراكم عشوائى من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة » (٢٥) .

والحاصل أيضا أنه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، أعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الاجراء استقلالها الاسمى . وعمل الانجليز خلال سنتى الحرب على اعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكما سافرا مباشرا كاملا فيها . وكان من أهم بنود البحث ، دراسة الامتيازات الاجنبية واقتراح الطول لتعديلها طبقا للخطة التى رسمها كرومر من قبل . وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات ، كان من أبرز عناصرها سير ولم برونايت المستشار القضائى (والذى تولى بعد هذا منصب المستشار المالى خلفا للورد سيسل ادوارد سيسل) . واعدت اللجنة كثيرا من المشروعات والتقنيات الجديدة والنظم التى تنسجم مع نظام الحماية . واعد برونايت مشروعا أسمى بمشروع الاصلاح الدستورى ، مؤداه أن تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية ، وأن يتكون إلى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الانجليز وممثلى الجاليات الاجنبية والعناصر القاطنة في وادى النيل . وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية . يذكر اللورد لويد تطلقا على هذا المشروع ، أنه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر في التطبيق ، كما يذكر أنه

إذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات ، فإنه عندما أعيد ذات المشروع في صورة مشروع يرونايت سنة ١٩١٨ ، لم يحظ بأى تأييد على الإطلاق من أى من الاتجاهات للوجود . ويذكر الاستاذ الراحل ان هذا المشروع الذى ظهر للرأى العام في نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الاسباب الهامة التى عجلت بالثورة .

وبهذا يظهر مدى ماكان من خذلة السياسة البريطانية على أن تبني أجهزة الدولة في مصر ومؤسسات الحكم فيها على اساس من التجزئة والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها ، وبما يسمح بذريان وجودها والوجود الاجنبى برمتها في خضم القوارق بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التى اصرت عليها كافة المقترحات الانجليزية بالنسبة لانشاء المجالس التشريعية في مصر . كان لها فائدتان . اولاهما تعديل الامتيازات الاجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على مصر ، وتوطين الاجانب القاطنين في مصر وتحويلهم من جاليات اجنبية الى « اقلية مصرية » او مجموعة من المجموعات السكانية في مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وثانيهما تحويل الجامعة الوطنية المصرية الى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وأن تبني مؤسسات الدولة على اساس هذا التعدد والانقسام الشعبى ، ولتنحول الجامعة الوطنية الى « جامعة دولية » حسب تعبير كرومر ، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير اشلاء مفككة .

### ثالث :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية في هذا الشأن ، يتعلق بسمى بريطانيا تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الاقليات فيها ، سواء تمثلت هذه الاقليات في القبط أو القاطنين الاوربيين . وكانت تحرص على الاستناد الى هذا المبرر امام الراى العام الاوروبى لصياغة وضع مصر الدولى على اساسه ، كما كانت تتخذة ذريعة للتدخل المستمر في شئون مصر الداخلية . واذا كانت مصر لا تعرف فروقا قومية ولا لغوية بين اهلها ، فلم يكن امام بريطانيا الا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتعير الدينى من شأنه ان استخدم ان يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضارى ، وتعزى بريطانيا بصراوات لا تتكس في الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التى قامت عليها الجماعات في أوروبا . بهذا عمل الانجليز على النظر الى الاوربيين من قاطنى مصر بوصف انهم مسيحيون ، وباعتبار أن القلبية من اهل مصر المسلمين تتصف بالتعصب الدينى ضدهم . واذا كان المسلك « المصرى » لغالبية القبط ازاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت

على استخلاص حجة التعصب الاسلامي ضد مسيحيي أوروبا في مصر ، على أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين .

وليس يغيب عن البال ، أنه في أوج اشتعال الثورة العربية ، وقعت مذبحه الاسكندرية في «يونية سنة ١٨٨٢» ، قبل احتلال الانجليز مصر بأسابيع معدودة . وبدأت المذبحة بشجار بين أحد المايطيين من رعايا الانجليز وبين محاري من الاهلين حول اجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الاوربيين و ١٦٣ من الاهلين (٢٦) . واستغل الانجليز الحادث في حملة مركزة على التعصب المصري ضد الاجانب وضد المسيحيين ، وقلدر له أن يصبح التمهيد للتدخل البريطاني المسلح في مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث سلاحا يرفعه الانجليز في وجه المفاوض المصري اذا طالبهم بالبلاء ، مدللين به على مايمكن ان يحقق بالاجانب من اخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة المصرية . وكان هذا عين ماأكده كيرزون وزير الخارجية البريطاني في مفاوضاته مع عدلي يكن سنة ١٩٢١ ، عندما ذكره بحوادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواي (٢٧) . ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الانجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الديني وكراهة الاجانب ، واستغلت في ذلك حادث دنشواي وغيره من الحوادث الفردية .

ويمكن لقارئ التاريخ ان يلحظ ، أن حادث دنشواي كان علامة هامة من علامات الطريق ، في توجه السياسة البريطانية الى اثاره مسألة التفرقة الطائفية في مصر ، والظمن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة . لقد وقع حادث دنشواي في يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . والامر الموضوع بمجلس العموم البريطاني بعدها بأيام قليلة ، فلم يجد كل من ادوارد جراي وزير خارجية بريطانيا واللورد كرومر ، لم يجدا دفعا يدفعون به بشاعة المسلك البريطاني تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو اثر من آثار التعصب الديني لمسلمي مصر ضد المسيحيين الاوربيين . وقصدت السياسة البريطانية من اثاره هذه «التهمة» الى صرف الانظار عن مسلك الاحتلال البريطاني في دنشواي الى النعمى على المصريين بما تشبه فكرة «التعصب» من معاني العدوان والتخلف معا ، والى استثارة الراي العام الاوربي ضد المصريين ، بتصوير ان الحركة المصرية لاتخص الاحتلال البريطاني بالمقاومة « ولكنها تعادى المصالح الأوروبية عامة » .

يذكر الاستاذ ميخائيل شارويم ، بعد ان حكى قصة دنشواي بتفصيل شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانجليز ملأى بآيات الطعن والتهديد ، وكلها يقول ان التعصب الديني ضد الاحتلال واصحابه قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها اليد التي تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا تركت وشأتها لاتلبث ان تقلب كل نظام احده الانجليز في مدى الاربعة وعشرين سنة واسا على عقب . وقام صاحب سياستهم في دار نبلوتهم يقول ان ذلك التعصب اصبح

عاما شره مستطيرا ، فلا بد من ايقافه عند حده ، ولابد من مراقبة اصحاب الصحف الداعية الى الجامعة الاسلامية ، العاملة على اعلاء منار الاسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم يبرز الامر الى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق . بأن يكونوا على أهبة السفر الى مصر ، قالوا لان الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلا اكيدا الى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعة انصمية ، او أن تكون للمصريين انفسهم لا لغيرهم» (٢٨) .

وكتب الشيخ على يوسف في المريد ، ان اتهام المصريين بالتعصب الديني في دنشواي هو خطأ مقصود بذاته لتخفيف شناعة مافعله الاحتلال الذي الراي العام «ان اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية في جلسة تالئة ، فاتهم الامة المصرية كلها بالتعصب الديني على الاوروبيين . . . » . وذكر ان ادوارد جراي لم يجد مايسكن به نائرة المعارضين له على حادث دنشواي . الا ان يتهم المصريين بالتعصب الذي يخشى شره على شمال افريقيا كلها ، وان كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنه نعى على المصريين انهم مصابون بعقم ابدى مرجعه الى « الجمود الديني الذي يقف باهله الى ما قبل ألف سنة للوراء » . وان الانجليز لجأوا الى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المعلننة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين . اذ استبدل كرومر في تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما ، ويدعم نفوذ الخديو ( تقرير كرومر ١٨٩١ - ١٨٩٢ ) الى الطعن في سلطته الشخصية ( تقرير ١٩٠٥ - ١٩٠٦ ) ، كما استبدل بفكره ان مصر وطن للمصريين خاصة ، فكرة انها مشاغ بين جميع العناصر فيها مع بقاء الامتيازات الاجنبية لنزلائها (٢٩) . وكتب مرة يدرا تهمة التعصب بقوله ان التعصب المعروف عند الغربيين من اهل الشرق ، هو اثبات روح العدا من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان . وانه اذا قيل ان حادث دنشواي هو مظهر لهذا التعصب ، بأن « في البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاوز اهلها في المنازل ويتشاركون في المرافق ويتنافسون في الاعمال ، فلم تكن بين المسلمين والاقباط تلك الروح الشريرة . . » . ونفى التعصب عن المصريين بحجج لا تخلو من طرافة ، وبما يعنى ان التعصب او العصبية ليست شرا كلها ، انما هي روح التماسك ضد الانحلال القومي ، وهذه العصبية التي تفتقد مصر خيرها المعتدل ، لا وجه لاثارة التهمة من قيامها بشرها المتطرف . وقد وفد على مصر أيام محمد علي طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من ارمن واروام وسوريين وفرنسيين وايطاليين وانجليز وامريكيين ، ومن بروتستانت وكاثوليك واثوذكس ، ومن عمال وتجار وصناع وعمال ومتشردين ، فكان منهم الموظفون ، وكان منهم رئيس وزراء هو توبار المسيحي الارمني الذي كان يرأس احتفال موكب الحمل الشريف «هل يوجد في امة غير الامة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل ؟ قمراس اجتفالا دينيا مسيحيا مسلم او غير مسيحي» ، «هل الامة التي تربي ابنائها على ايدي الاساتذة



من غير دينها . . . . . تعد متعصبة» ، وتساءل كيف بعد المصريون متعصبين؟  
والاروام يبيعون الخمر ويربون الخنازير والبتوك تتعامل بالرأيا الحرام  
في الاسلام ، «ايها المدعون ، راقبوا الله في أمة رزئت بالاهمال في شئونها  
حتى انطت عري الجامعة بين أفرادها ، وبذمت منها ربع العصبية في كل  
شيء . والعصبية قيام الطوائف وقوام الجماعات وقوام ال . . . فحسبكم  
عليكم مع هذا الاحتلال أن تهملوا بالتعصب في أشد حالاته . ايها الناعمون  
اقبوا الذمة في أمة منبت بالاحتلال الاجنبي القوي ، وهو يريد أن ينتهز  
الفرصة ليحدث فيها الحدث الاكبر فيقضي على بقية استقلالها» (٣٠) .

وذكر مصطفى كامل أن جاذبة دنشواي بندت ادعاء كرومر الذي لم  
يحل من تكراره اعواما طويلة ، من أن امراء مصر وكبراءها هم وحدهم من  
يقاوم الاحتلال لانه سلبهم سلطاتهم ، وأن الفلاحين من جمهرة المصريين  
يحبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواي تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين  
والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العزل عن دعواهم السابقة الى دعوى  
التعصب . وذكر أن التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا  
وهو تهمة مفتراه . لان الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبي عليه الصلاة  
والسلام من مسيحية ، ولأن «المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ،  
فان المسلمين عاشوا قرونا طويلا مع اخوانهم المسيحيين من الاقباط . . .» .  
وذكر أن انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الاخرى طبيعي ، وانهم  
يتمنون أن يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها  
ارتباط بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لاننا نعرف حق المعرفة  
أن وجود مثل تلك الأمور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا . .» (٣١) .

ورد مصطفى كامل على تهمة «التعصب» بأنها اثبتت في صدد حادث  
دنشواي ، وطالب مشيرى الاتهام بأن يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل  
قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين» ؟ وقال «أن كل ما قدمه جناب اللورد  
(كرومر) من البرهان لانجلترا هو كتاب بدون امضاء قيل ان نائبه  
مسلم . . .» (٣٢) .

على أن الانجليز بعد حادث دنشواي خاصة ، استمروا مصريين على  
زعمهم ، وأفرد كرومر لهللا الامر فصلا من تقريره السنوي عن «المالية  
والادارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٦» (٣٣) . فقال ان  
ما يسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لا يزال الى يومنا هذا من قبيل الناميات  
من الخارج لا من الناميات من الداخل (في اصطلاح علماء النبات) لانها نتجت  
عن مخالطة مصر لاوروبا . على أنه كان لابد لدعم هذا الزعم من تقديم  
البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شاروويم في تعليقه على  
سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات» وقد بدل من سياسته  
مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف

الخدمة وخطبها ، فكان من وراء عمله هذا أن وقعت الفقرة بين المسلمين والنصارى ، وبغت حدا ليس له مثيل في تاريخ الأمة قبل الاحتلال ، حتى اتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء ، وكادت الحزمة تقزم وتار الفتنة بين العنصرين تضطرم ... » . ثم تحدث عن جورست الذي حل محل كرومر بقوله « كانت طوال سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين الإنجليز ... رقد تقمصت هذه الروح في الأجسام وتسربت الى أهل المناصب وأصحاب الخطط والقضاة والأمموريين وماجت سائر دواوين الحكومة بسماسرة هذا الشر المقيم .. واتصل هذا بالعلامة والسوقة وسرى بينهم ... » (٢٤) . ويحكى شاروويم في أحداث ١٩٠٨ أنه لما أثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال في مصر «فما هي عشية أو ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل كلاما من كلام وزير حريمهم ، فإذا به في وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام - وعندي - أن صاحب سياستنا لا يسلم بانقاص عدد جيش الاحتلال في ديار مصر ، بسبب الخطر المستمكن في تلك الديار ، أي خطر اختلاف العناصر والأديان ... » ثم تحدث في شيء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والاقباط الذي ثار في وضوح سنة ١٩٠٨ وقال « إن الخطيء إذا قلت أن هذه الضجة المزعجة من وراء امرين ، الأول نشر كتاب اللورد كرومر المعلوم بالظمن على الإسلام في هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب أوروبا عامة ، أن المصريين لا يكونون شعبا يصح أن يؤخذ برأيه ، وإنما هم خليط متباين متناهد متفرق أخلاقا ودينا وطبقا وعوائله .. وكلهم يتباين بالأديان ويتعادي بالمذاهب . والثاني تقاعس السير غورست وتحريكه للفتنة من وراء الستار كلما رقدت أو ذهبت أسبابها . فهذان السببان وبهما ثارت الاحتاد ونامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الأحزاب من السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال وأعمال أهل المناصب وأصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة في أمر الأديان والمحاكمة في تفضيل دين على دين وتقيده على أخرى وهم لا يفقهون . وقد ذهبوا مع الأغراض والحقود وماجوا بسماسرة البغي والباطل ، وخفى عنهم مافي عمل غورست من الأمر والسفسة ، كما خفى على الأمير ورجال قصره والمتنفذين حيل مرشده ، ولله سبحانه الأمر من قبل ومن بعده » (٢٥) .

### الانجليز وثورة ١٩١٩ :

والحاصل أنه عندما اضطر الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ الى الاعتراف باستقلال مصر ، حرصوا على أن يعلقوا في هذا الاعتراف التحفظات الاربعة المشيرة التي تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهي حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « - حماية المصالح الاجنبية في مصر وحماية الاقليات » . هو أهم مبرر يصلح عمليا للتدخل في أخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولوصم مصر أمام الجماعة

الدولية بالتهمتين التفتيديتين وهما التعصب الدينى وكراهة الاجانب . واثاء  
مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قلع الانجليز مشروع معاهدة ، جاء  
الفصل العاشر منها بعنوان «حماية الاقليات» . ونصت المادة ٢٤ منه «لتعهد  
مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لارواحهم وحريتهم  
من غير تعيين بينهم بسبب مولد او جنسية او لغة او جنس او دين . ويكون  
لجميع سكان مصر الحق فى ان يؤدوا بحرية تامة فى السر والعلن شعارات مله  
او دين او عقيدة مادامت هذه الشعارات لاتتافى النظام العام والآداب العامة» .  
وجاء فى المادة ٢٥ ، «جميع اهالى مصر متساوين امام القانون . ولكل منهم  
ان يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم  
بسبب الجنس او اللغة او الدين . اختلاف الاديان والمعتقد والمذاهب لا يؤثر  
على اى شخص من اهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسة  
كالدخول فى الخدمات والوظائف العامة والحصول على القاب الشرف ومزاولة  
المهن والصناعات .» ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الاقليات بقولها «اهالى مصر  
التابعون للاقليات الجنسية او الدينية او اللغوية لهم الحق فى القانون وفى  
الواقع فى نفس المعاملة والضمانات التى يمتع بها غيرهم من الاهالى . ولهم  
على الخصوص كما لغيرهم الحق فى ان ينشئوا او يديروا او يراقبوا على نفقتهم  
معاهد خيرية او دينية او اجتماعية ومدارس او غيرها من دور التربية ، كما  
ان لهم الحق فى ان يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وان يؤدوا فيها شعارات دينهم  
من غير قيد» (٣٥) .

واذ يبدو جليا شلود ان تتضمن معاهدة بين دولتين احكاما تتعلق بالنظام  
الداخلى لآى منهما . فقد كان هذا الشلود هو عين ماعملت السياسة  
البريطانية على ارسائه دعما لسلطانها فى مصر . والنصوص السابقة جلية  
فيما قصد منها من اثارة الانطباع بما تنهم به مصر من تعصب دينى وكراهة  
للأجانب ، وهى جلية فى تأكيد ان بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ،  
ولكنها حامية «الاقليات» المصرية من تعصب الاغلبية ضدهم . واهم ما تتضمنه  
هذه النصوص ايضا انها تضع الاجانب والاقليات فى مله واحدة تمسك بها  
بريطانيا ، وانها تحاول ان تمكن لنشاط البعثات التبشيرية ان يستمر وينمو  
بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها فى ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف  
الانجليز على تنفيذها ، وانها تحاول ايضا ان توجد الملازمات القانونية الدولية  
والداخلية لتوليد اقليات عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال  
الجياليات الاجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريبها فى المعاهد .

والملاحظ ايضا ان التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذى يضمن للاقليات  
الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التى لغيرهم « فى القانون وفى الواقع »  
هو بلفظه التحفظ الذى ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ « وعارضه عبد العزيز  
فهى فى لجنة الدستور منبها الى ما فتحة لفظة «فى الواقع» من تدخل فى  
تفاصيل النشاط الداخلى المعرى .

على أنه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات  
التفرقة الطائفية ، أمام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطا ومسلمين  
وتكون الوفد المصرى باعتباره المؤسسة السياسية الأم الحاضنة لوحدة  
الشعب المصرى بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد فى مستوياته المختلفة وفى قمة  
قيادته من القبط والمسلمين . وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء  
على احتمالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد أمام سياسات  
التفرقة ذرائع لاثارة الطائفية او التدخل فى شئون مصر الداخلية بمثل هذا  
البرر . وبهذا يلاحظ أن مشروع كيرزون الذى سلفت الإشارة إليه ، كان  
آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الاقليات او غيرهم .  
ويذكر البرت حوراني أن أية حكومة مصرية لم تقم أى تعهد يتعلق بالاقليات  
فى أية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد اتت معاهدة ١٩٣٦ خالية من أية اشاره  
لهذا الامر (٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ ١٩١٩ على الاخص - ضد  
الاعتراف بأى تحفظ دولى فى شأن الاقليات المصرية او الوجود الطائفى فيها .  
وأصر المصريون قبطا ومسلمين على أن يبقى هذا الامر فى اطار الوحدة الوطنية  
لايتجاوزه ، وعلى انكار صفة أية قوة أجنبية فى التدخل بشئاته او الإشارة  
إليه . والملاحظ أن تقرير اللورد ملر الذى وضعه خلال أحداث ثورة ١٩١٩  
وعمل فيه على أن يتلمس كافة نقاط الضعف فى الحركة الثورية وفى قيادات  
الحركة الوطنية ، لم يشر أى إشارة إلى مايفيد بريطانيا فى هذا الشأن .  
وكانت ثورة ١٩١٩ ذات اثر حاسم فى امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه  
الثورة ممثلة فى الوفد المصرى ، دورها التاريخى الكبير فى مزج المصريين  
جميعا فى اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطنى  
العام من المسلمين وانتقبط وبفضل تشكيل قيادته منهما أيضا وبفضل نشاطه  
الواعى الدؤوب . كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة  
الوطنية وبالوفد اثرهم الحاسم فى افساد ذرائع التفرقة الطائفية فى  
مصر .

## المراجع

- (١) ذكر كرومر في تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للأستاذ مايس وقدمه بقوله « الأستاذ مايس الذي نستحق أن يمه من أعظم الكفالات الاوربيين في هذه المصائل » « الترجمة العربية للتقرير ، طبعة القلم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ » .
- (٢) Modern Sons of the Parachca, S.H. Leader, p. 331-338.
- (٣) The Story of the Church of Egypt, E.L. Butcher, pp. 428-429.
- (٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها ، يوتشر ، « الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٤
- (٥) Copts and Moslems under British Control, Kyriados Mitroil, p. 19.
- (٦) المرجع السابق ، قرياقص ميخائيل ص ٧٧ .
- (٧) Modern Egypt, Cromer, Vol 2, pp. 208-212.
- (٨) قصة حياتي لجواهر لال نهرو ، الترجمة العربية ، طبعة بيروت ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ويمكن أيضا الرجوع في هذا الأمر لتصيلال كتيب :
- Indian Moslems, A Political History (1858-1947), Ram Gopal
- وال كتاب للفلاتين شيدول ، Indian Unrest
- (٩) Minorities in the Arab World, A.F.H. Haurani, p. 40-51.
- (١٠) ليدر ، المرجع السابق ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .
- (١١) ليدر ، المرجع السابق ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .
- (١٢) كرومر ، المرجع السابق ص ٤٣٠ .
- (١٣) كرومر ، المرجع السابق ص ٤٣٣ .
- (١٤) الامتيازات الأجنبية لحمد عبد الباقى من ١٧٠٠ .
- (١٥) Egypt of the Future, Edward Diney, p. 201-205.
- (١٦) تقرير كرومر عن مسنة ١٩٠٦ - الترجمة العربية طبعة القلم ١٩٠٧ ص ٤١ .
- (١٧) كرومر ، مصر الحديثة ، المرجع السابق ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

- (١٨) كرومر . المرجع السابق ٥٦٨ - ٥٦٦ .
- (١٩) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ٤٣٦ .
- (٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ . المرجع السابق ص ٩ - ١٥ .
- (٢١) محمد فريد لميد الرحمن الرافعي . ص ٢١٢ .
- (٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mesely, p. 67.
- (٢٣) الدستور والحكم النيابي في مصر . البرت شقير ، ص ٥٢٤ .
- (٢٤) محمد فريد لميد الرحمن الرافعي ص ٣١٦ .
- (٢٥) Life of Lord Kitchner, Sir G. Arthur, vol. II. p. 331.
- (٢٦) الثورة المصرية . عبد الرحمن الرافعي . ص ٢٠٢ - ٢٠٢ .
- (٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مجموعة وثائق ، ص ١٠٥ .
- (٢٨) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروييم . الجزء الخامس مخطوطة تشملها ثلاثة مجلدات . وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ . والمخطوطة مخطوطة لدى -غيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالي ، وقد تفضل مشكوراً بإعانتها لي تمكيناً من الاطلاع عليها . ص ١٩٤٢ .
- (٢٩) مقالات قصر انطوية ( بعد يوم الأربعاء ) ١٩٠٧ . ص ج٠ د٠ هـ . نقل عن صحيفة المؤيد ١٠ يولييه . ص ٢٦ - ٢٨ - ٥٣ .
- (٣٠) مقالات قصر الدوبار . المرجع السابق ص ٥٥٠ مقال بعنوان ولا تعصب في مصر .
- (٣١) دفاع المصري عن بلاده . مصطفى كامل باشا والانجليز . مجموعة تشمل على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندن في صيف ١٣٢٤ هجرية . ١٩٠٦ ميلادية ص ١٧ - ١٨ ، ٢٥ .
- (٣٢) دفاع المصري عن بلاده . المرجع السابق ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
- (٣٣) تقرير كرومر . المرجع السابق ص ٧ .
- (٣٤) الكافي . الجزء الخامس . المرجع السابق . ص ١٠٢٦ - ١٠٣١ .
- (٣٥) القضية المصرية . المرجع السابق ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٣٦) حوراني . المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٥١ .

## ثورة ١٩١٩

---





## ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويا وطنى لقينك بعد ياس  
كأنى قد لقيت بك الشبابا  
ولو أنى قميت لكنك دينى  
عليه أقابل الحتم للجبابا  
أديس اليك قبل البيت وجهى  
إذا فئت الشهادة والمتابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقي أن يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد هودته من المنفى . ولكنها روح ثورة ١٩١٩ هي ما انطق شاعر الخلافة الاسلامية بهذا الشعر . ولم يكن الامر اختيارا بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختيارا بين الانماط المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية - وهذا الاختيار هو ما وجهته حناجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء حديث الشاعر السلفى العظيم لينقل فيض العواطف الدينية المختزنة الى مجرى النضال الوطنى . وليجمل بشعره للوطن أيضا كعبة وشهادة واستشهادا .

وهذا الذى فعلته الثورة فى أمير الشعراء ، فعلته فى كثيرين غيره من المصريين . وأول ما يطالع المهتم بالتاريخ المصرى فى ذلك ، القمص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكى على ما آل اليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى (١) ، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة كوجه من أتور وجسوه الالف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشيخان مصطفى القياتى ومحمود أبو العيون من

أخطب من عرفتهم المتأثر حضاً على جهاد الانجليز وعملاً على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف سرجيوس على منبر الأزهر يوماً يقول « إذا بان الانجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط فأقول : ليحت القبط وليحى المسلمون أحراراً » (٢) . وكانت عبارته تحمل أبلغ تعبير عن رفض ما يسمى بالحماية الانجليزية للأقلية ، وعن الثقة في ترابط المصريين جميعاً . ويذكر سلامة موسى أن كان من القبط « كاهن هو القسيس سرجيوس الذي كان لا يبالى أن يقول ويكرر القول بأنه إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بليون بطنى فلا بأس من هذه التضحية » (٣) .

وقرياقس ميخائيل ، كان مراسلاً لصحيفة « الوطن » بالإسكندرية في السنوات الأولى من القرن ، وسافر إلى لندن وأنشأ مكتباً للدعاية والإعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، وألف كتاباً وقتها عن هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم في لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوئ الحكم البريطاني في مصر ، ويستثمر في ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعد الإحاديث ويجتمع بالصحفيين ، ويفنى مجلس العجوز يقابل من يعرف من أعضائه ، ويخطب في الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعياً لقضية « مصر مصححاً ما يرد عنها من أخبار » وضائق الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه في ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن أياماً ثم رحلته إلى مصر . وقابلته السلطات في مصر بتمهيد إلا يخطب أو يشارك في اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة وافحة وغصت الصحف الوطنية بأخباره وأحاديثه عن نشاطه في لندن (٤) . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمة في قضية عبد الرحمن فهمى سكرتير اللجنة المركزية للوفد (٥) .

وصحيفة « مصر » التي يصدرها تادرس شنوده المنقبادي ، والتي قامت من ١٩٠٨ إلى ١٩١١ بأعنف إثارة للفرقة بين القبط والمسلمين ، والتي وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظاهرة للاحتلال البريطاني منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة (٦) ، أصبحت في ١٩١٩ من منابر الوفد المصري والحركة الوطنية ، تقف بصلاية ضد الاحتلال وضد الفرقة الطائفية . وتوفيق حبيب الذي كان معروفاً بصحيفة مصر ، وأصدر كتابه « تذكار المؤتمر القبطي الأول » سنة ١٩١١ ، أصبح في ١٩١٩ محرراً في صحيفة « الأخبار » التي يصدرها أمين الرافعي وتمثل مبادئ الحزب الوطني والاتجاه الصلب في الوفد المصري ، ويخطب في اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبه رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (٧) . وسيوت حنا أحد خطباء المؤتمر القبطي سنة ١٩١١ أصبح عضو الوفد المصري ونجده اللامع والدافع الصلب عن وحدته الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية ديننا » والاستقلال حياتنا » في صحيفة مصر ثم في صحيفة الأفكار . - سألته صحفي

أجنبي عن وضع القبط في مصر إذا جلا الانجليز ، فتحناه عن التدخل في هذا الامر وعن انتساؤن فيما لا علاقة له به بقوله أن القبط يقبلون النضحية بحياتهم في سبيل استقلال مصر (٨) ، بمعنى أن مشكلتهم هم ومسلمو مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا .. وجورج خياط ابن واصف خياط الذي كان أول من اعتنق البروتستانتية في اسيوط وكان يصاحب البشر الاسكندري دكتور هوج في جولاته بالقرى والاقاليم ، أصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصري (٩) .

والشيخ مصطفى التياتي ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلال يرأسها سنة ١٩٢٢ عند وضع الدستور ، خطب في الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط ينقسم بالله على أنه «إذا كان الاستقلال سيؤدي الى قسم الاتحاد قلعة الله على هذا الاستقلال» . (١٠) ، منبها بذلك الى اولوية التكوين الوطني للجماعة المصرية على الاستقلال السياسي ، والى أن التفرقة الطائفية أكثر خطرا من الاحتلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الاسلام غريب في بلادنا» الذي ساهم سنة ١٩٠٨ في إثارة النعرة الطائفية، أرسل في ديسمبر ١٩١٩ من مقامه في برنين الى وكيل بطريركية الاقباط برقية تقول «المصريون في اوروىا الوسطى يفخرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة في المطالبة بحقوق الوطن المقدس» . (١١) . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببولن في مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطي، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا فناه الحاضرون ، ثم أبرق مع غيره الى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى البطريرك هنتهما بالعيد (١٢) .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض في اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة «مصر» فأبهجه قائلا «نهنا صارت محط أقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين أبناء الأمة وبالأحرى ركنا من أركان حرية الأمة المصرية ..» ، واستمع الى مقال سينوت حنا فقال «الحمد لله الذي حقق أمامي ورأيت بعيني رأسي اتحاد امتي قلبا وقالبا على طيب الاستقلال التام ، وهذا ماكنت أدمو اليه خصوصا وقد وضع المسلم يده في يد أخيه القبطي وكلهم ينادي بصوت واحد بلادي بلادي ..» (١٣) .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب في جمع غفير من المسلمين يحتفلون بعيد رأس السنة القبطية بنشد : -

**كلانا على دين به هو مؤمن**

**ولكن خذلان البلاد هو الكفر**

ويعلق الدكتور محمد حسين «بنظريته المتشعبة للجامعة الاسلامية» على الإنتاج الأدبي أثناء ثورة ١٩١٩ «تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت

صوت الدين بعد ان قام بنصيب كبير في اشغال نازها ، وتحتصر كلام الناس ، في مصر ، ولم ينج من ذلك شاعر كشوقي تميز شعره الوطني بالطابع الاسلامي . . . (١٤) . وكتب زكي مبارك في العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعى الله العهد الذي كانت موسيقانا فيه ( مصر للمصريين ) نصر الله وجه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ » . (١٥) .

و « مصر للمصريين » شعار ترددت اصداؤه منذ الثورة العرابية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمقراطية » . رفع أولا في وجه الأتراك والجراكسة للسيطرين على جهاز الدولة جيشا واداره ، وفي وجه النفوذ الأوروبي الذي أخذ يتغلغل في الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل . ثم رفع في وجه الاحتلال البريطاني للتحرر من التبعية الأجنبية ، وكان يعنى التخلص من الاحتلال الأجنبي من جهة ، والتخلص من الاستبداد الشرقي من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعنى النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحريّة معا (١٦) .

### الثورة بالكلام معاصريها :

كتب الدكتور احمد امين يصف نشاطه في ثورة ١٩١٩ « على كل حال انتمست في السياسة واشتركت في المظاهرات التي ترمى الى التقريب بين الأقباط والمسلمين ، فكنت أنلمس للظاهرة فأركب عربة وأنا بصامتي اصطحب فيها قسيسا بملايسته الكهنوتية ، ونحمل علما فيه الصليب والهلال ونحو ذلك من الأعمال » . (١٧) . ويصف الدكتور حسين فوزي أيام الثورة واجتماعات المساء بالازهر وتناول الخطب الوطنية « في ليلة من تلك الليالي التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الأكليروس القبطي يتداولون المنصة ، انهاضوا لهمم وإبقاء للشعلة المقدسة - كانت التعليمات قد ألقيت لنا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة . . . (١٨) . وكتب فخري عبد النور في - مذكراته « منذ اللحظة الاولى التي دق فيها مسعد ( زغلول ) ناقوس الحركة الوطنية ، برز اتحاد عتصري الأمة - المسلمين والأقباط - بروزا غطى على كل مظهر مسواه . ففي المظاهرات كان علماء الازهر وقساوسة الأقباط يسبرون في المقامات جنباً الى جنب ، والاعلام ترفرف فوق رؤوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفي الازهر والمساجد الكبرى في القاهرة والمدن والقرى ، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة ، بل لقد كان القساوسة أنفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التي كانت تقام في المساجد ، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التي تقام في الكنائس . وكان الخطباء بالكنائس في الأعياد القبطية من المسلمين ، كما ان الخطباء بالمساجد في الأعياد الاسلامية من الأقباط . هذا المظهر كان أبرز كسب

للمحركة الوطنية المصرية وهي لم تزال بعد تتخطو خطواتها الأولى . ولقد حققت به ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله . . » (١٦) . ويذكر سلامة موسى أن لم ينجح خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة يتبادل شبابهم الخطاية في الكنائس والمساجد . وعند تقييمه لنتائج الثورة أشار الى ثلاثة ، هي الوحدة الوطنية وتحرير المرأة والنهضة الاقتصادية « وأولها الأکبار العظيم للموقف الذى اتخذه الأقباط ورفضهم أية مساومة مع الانجليز بشأن حماية الأقليات . . » (٢٠) .

وعلى العموم فإنه ينبر أن يوجد كتاب أو حديث تعرض لاحداث هذه الفترة الا ووضع في مقدماته هذه النقطة . ولا يكاد يوجد كاتب تحدث عن ذكرياته خلال احداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة الانقسام بين القبط والمسلمين ، كموقف فضال مساهم فيه الجانبان بجهدهم جميعا . وهذا يوضح الى أى مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا الامر ، وإلى أى مدى وصل اعتنازه بما أنجز من نجاح بشأنه . ولهذا اسبابه المتعلقة بالظروف السياسية للثورة ، وبالصور الحضارية للجماعة المصرية الوطنية .

### رد الثورة على دعاوى الانجليز :

لقد سبقت الإشارة في الفصل السابق الى اعتياد السياسة البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب الدينى ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من ذلك ايجاد التبرير المعنوى لبقاء احتلال مصر ، وهو تبرير يسيغه الرأى العام الأوروبي عامة ، سواء بالنسبة لنوى الاتجاه المسيحى الذين تستعديهم دعاوى التعصب الاسلامى ضد المسيحيين ، أو بالنسبة لنوى الاتجاه العلماني الذين تستعديهم دعاوى التعصب الدينى عامة ، وهو دليل لديهم على تخلف الشعب تخلفا قد يحق معه بقاء احتلاله . كما كان القصد أيضا خلق الخلافات الطائفية في مصر أو تعميق الوجود منها بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال بتجمع شعبى واحد أخذا بسياسة « فرق تسد » ، وبحيث يستحيل بناء المؤسسات السياسية المدنية ، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها أو تنظيمات الاحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد القيت في وجه ثورة ١٩١٩ ذلت التهمة في البداية ، وأريد بها أن تطمس حقيقة الحركة السياسية في مصر . ويبدو من تتبع أحاديث رجال الوفد المصرى فى باريس بعد سفرهم لاثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام بفرساي ، كما يبدو من الأسئلة التى يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، أن هذه النقطة كانت دائما موضع الشك أو

اليقين ومحل «التحقيق» ، قفيا أو اثباتا لما أثبته الدوائر البريطانية بشأنها .

وفي اجتماع لسعد زغلول بالصحافيين الانجليز والأمريكيين ، أعد خطابا (القاء عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر «ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم راوا رأى العيان ان مسيحى مصر ومسلميها متحدون اتحادا متين العرى » وان المسيحيين كانوا في مقدمة القائمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين أوائل شهداء رصاص الجنود البريطانية . وانكم لتجندون اليوم بين أعضاء الوفد المصرى الذين يتشرفون باستقبالكم اليوم في ضيافتهم خمسة من المسيحيين ، وقد كان قسوس الأقباط يقومون بالدعوة الوطنية في جميع جوامع القاهرة وعواصم الاقاليم وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك في الكنائس . . . (٢٢) . وكان ويفا واصف وواصف بطرس غالى من أعضاء الوفد المصرى ، هم من يشرفون على أعمال الدعاية للمطالب الوطنية في باريس (٢٣) . ويرجع ذلك الى مايعرف عنهما من القناتهما الفرنسية ثقافة ولغة . وحرص ووصف غالى في خطبه على القول «لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد . هو دين الوطنية» (٢٤) . ولايكاد يمكن حضر مأكبثة الصحف المصرية وما تردد على السنة رجال السياسة ، من ان الاستعمار اتهم الحركة المصرية بأنها حركة دينية ، وان الشواهد القاطعة كانت تكذبهم . ومن البديهي ان الحركة الدينية ليست «تهمة» ، ولكنها وصف يحاول اعداء الثورة الصاقه بها ، لتفجير القبط عنها وصنع الوحدة الوطنية وخلق الحلاف الطائفي .

واذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف - رغم كل الظواهر السابقة - من الصاق تهمة التعصب الدينى بالحركة المصرية ، زاعمة ان الاقباط انضموا اليها خوفا من المسلمين وحققنا لدمايتهم (٢٥) ، فالحاصل ان هذه التهمة التى قصد بها الوقعة ، لم تعد تثار بشكل جدى او بالأقل بشكل ناجح بعد ان كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشارة ، وكان القبط أنفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة . وبدأ ذلك للرأى العام العالمى في غير محوض . كتبت صحيفة برلينزير من تسيتونج الالمانية عن اسباب ثورة مصر « لم تكن الاسباب الدينية كما قيل ، ولم يقلد المصريون الاسيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فأصبح مسيحيو آسيا يهابونهم جميعا . . . وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الاسلامية الكبرى ( الازهر ) في القاهرة ( باريس الشرق كما سماها أحد الانجليز ) ، ومع ذلك لم يكن الازهر غير مركز التسامح الدينى ، ففيه تأخى المسلمون مع غيرهم من مواطنيهم ، وفيه خطب قسوس النصراني واحبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التى يعمل لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن ان تكون دينية ، ان المسلمين في العالم كله قد هاجوا ضد قراوات الطغاة التى كانت تتداول يوميا

بشأن تركيا ، فلم يكن قلق مسلمى مصر على مصير الخلافة الإسلامية بموقف لحركتهم القومية .. « (٢٦) . وكتب مراسل صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية في القاهرة يقول ان المسلمين والاقباط قد اتفوا « حول مسند الفلاح ، معلم المسلم الذى كانت أجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بالثلال مما لا نظير له فى أى بلد اسلامى آخر .. » (٢٧) . وكتب هانز كوهن ذو النزعة الصهيونية فى كتاب « تاريخ القومية فى الشرق » عن مصر ، « ان أكثر الأحداث جدارة بالملاحظة فى ثورة ١٩١٩ هو الإخاء بين المسلمين والقبط المتحددين بهدف موحد لبعث أمة جديدة ، وكان القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغلول ، كما كانوا من بين الضحايا الأول لقومة مارس ١٩١٩ .. » (٢٨) ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا لحماية الأقليات فى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الأقليات لم يعد ضروريا ، فعند الحرب العالمية يعيش القبط فى أحسن الظروف مع المسلمين .. » (٢٩) .

لذلك يلاحظ ان لجنة ملتر عندما أتت مصر لبحث الموقف المصرى ، ولتشمل الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية مليها ، وجهت فى التنقيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت فى وقت مبكر بدور الخلاف داخل الوفد المصرى بين « المعتدلين » و « المتطرفين » ، مجزت اللجنة عن ان تجد ظلا من خلاف يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط ، وبسمع بصدد الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن السياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم فى إزكاء التفرقة . وأتى تقرير اللجنة خلافا من أية إشارة لهذه النقطة .

وقد وثق المصريون من أنفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى ، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستغنوا عن أى احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن أن يسمى « بالمسألة الطائفية » من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسى ، وبدوا فرحين واثقين كأنسان وجد نفسه وأمن ظهره . ولكن بقى عملهم النفسالى توثيقا لمرى الامتزاج بين فئات الشعب ، ويقتطع وحلوا تجاه أى حادث يراد استغلاله فى هذا الشأن ، أو شبهة ترد على لسان ، أو خير يأتى من الخارج . وكان سينوت حنا بعد هودته من باريس فى سبتمبر ١٩١٩ قد اعتاد أن يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن إشارة الى أى مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع إلا عنوانها ، أما متن الحديث فهو دائما يتطرق بمناقشة الأحداث السياسية العامة الجارية ، وموقف الوفد منها وتقد سياسة الحكومة ، والانجليز بشأنها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملتر ، وكان يوقعها باسمه مقرونا بعبارة « عضو الوفد المصرى »

والجمعية التشريعية . ولم تتضمن مقالاته إشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبه رئيسا للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط إشارة الى هذا التمييز والى أن القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين . وهاجم يوسف وهبه على اتصيلة لهذه الوقعة كما ستجىء الإشارة اليه . وكان ذلك ايضا هو الطابع العام لصحيفة مصر : طابع كونها منبرا للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف المناصرة للوقد ، وليست منبرا للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية كلها ، واثقة حذرة حريصة على ألا «تخلق الشر من جذور مينة» (٣٠) ، بالافراط في الحديث عن هذا الأمر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضى التعرض له فتصالح بما تستحق من انتباه : ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقسوس يتحدثون في الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الامر بما يناسب الاحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطنى العام ، ويكفى وجودهم معا مظهرا لا يخيب اثره من ترابط المنصرين ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات ، وبعد الصفة الطائفية من مجال النشاط السياسى والاجتماعى .

وقد حاولت الدهاية الانجليزية أن تستخلص من وجود المساووسة والشيوخ في المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير في المساجد والكنائس ، دلالة على أن الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة ، يصرف النظر عن الاسلام أو المسيحية . فكتبت صحيفة « الاهالى » التى يديرها محمد عبد القادر حمزة ( وكانت صحيفة وطنية معتدلة ) تقول « اعتادت الاقلام السياسية أن تضرب على نغمة التعصب الدينى فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فاذا هنف مناد باسم الوطن قالت تعصب دينى . وان اجتمع قوم لاهلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور التعصب الفريزى - تعنى الدينى ، وان طالبوا حاكميهم بتحقيق آمالهم وضمان الفوز في مصيرهم ، سقطت السماء على الارض وتبدل الليل نهارا واصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لا يستحقون الا أن يعيشوا مستعبدين . حبلا التعصب يرمى الى حب الوطن - وهو من الايمان - والى طلب الحياة المجيدة » والى تعريف أن البند العليا خير من اليد السفلى والى جعل شعار الوطنيين المساواة على اكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها . . . تغيب الاجيشيان ميل ( صحيفة انجليزية تصدر في مصر وتؤيد الاحتلال ) حركتنا بانتظام زجال الذين فيها ، ولا تحسبهم جزءا من الامة يهمهم ما يهمها ويتألم خيرا وشرا . ان انتظامهم فيها خير كليل يسيرها في سبيل التعقل والحكمة ، لأن الدين - وهم حراسة - لا يعنى بشئ أكثر من غناية بالتفكر والتعقل . . . (٣١) . وهكذا نهت « الاهالى » الصحيفة الانجليزية الى السبب الثبوتى لوجود زجال الدين في الثورة ، والى الأمر العلى - حسب زايها - لهذا الوجود وهو التعقل والحكمة . . .



## التكوين الوطنى للجماعة المصرية :

والحاصل أن مصرىة الحركة الوطنىة : لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطا مقصودا به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالعة شواهد هذه الفترة يوضح أنها كانت اتجاها يستمد أساسه الرصين من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصرىا ، ومزج الاهالى فى كيان سياسى واحد وإيجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الاهلين . وكان أساسها لدى المثقفين وأصحاب الاستنارة الفكرية ، هو الرغبة فى تكوين الجماعة السياسية على أساس قومى يكون أكثر الصيغ ملائمة للتطور المأمول . وكان أساسها لدى أصحاب التفكير الدينى التقليدى هو تأكيد السماحة الدينية التى يتطوى عليها الإسلام أو مسيحية القبط . ويلحظ من شواهد هذه الفترة أن غالب المصريين قد وجد نفسه فى عبارة « الوطنية ديننا » . وإذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة ، فقد أطرده استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحرية » و « دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، ولغف الجميع عبارة سينوت لتكون عنوانا عليه كاسمه ، وأصبحت « ماركة » العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كلن لابد له أن يبدأ بها ثم يلتوى كيف شاءت له المهارة . وبهذا كانت « الوطنية ديننا » لدى البعض تعنى الوحدة ضد الاستعمار . ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين أساسا التحضر والتنوير والمنطق العلمى الحديث فى الحياة ، ولدى فيهم برهانا على التسامح الدينى ، ولدى آخرين أساسا لبعث مصر وأبنائها لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصرى . وتجمعت كل هذه الرواقد فى الجماعة المصرية أو فى فكر الفرد الواحد ، لتكوين نهر واحسب يخاطب الاتجاهات المختلفة فى الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد ، حسب تكوينه التريخى والثقافى ومصالحه . وبدأ الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وأنجز فى ذلك نجاحا وجدده خليقا بالقصر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز فى كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة : صحفا كانت أو خطبا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية . كان الوفد يصدر التعليمات الى فواعده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسنى فوزى ، وكما يكتب سعد زغلول الى عبد الرحمن فهمى يطلب اليه أن يؤكد للامة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين (٣٢) ، وكما يظهر من تربع الصحف الوطنية والمظاهرات لأى محاولة لاثارة الشقاق ولو بالشائعات ، تربصا أن يقضى على هذه المحاولة فى مهدها . وهذا هو المعى السياسى العملى . وكان الدكتور أحمد أمين مثلا بطبيعته العازقة عن النشاط السياسى العملى وبنزعتة المستنيرة . الى القضايا الحضارية العالية ، يختار من نشاط ثورة

١٩١٩ ، « المظاهرات التي ترمى الى التقريب بين الاقباط والمسلمين » .  
وهذا هو المفزى الحضارى والعلمى .

وكان الشيخ محمد شاكر الذى نشط فى أحداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاء السودان فى بداية القرن ثم وكيلا للجامع الأزهر ، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفى ، يرى ان ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعا برباط الدين « ويهدف فى نضاله الى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصبة متحدة ، نأيا بهم عن مذهب القوميات الذى رآه رحمه الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال » ، وهى امتداد لفكرة الجامعة الاسلامية التى نادى بها السيد جمال الدين الأفغانى .. « (٣٣) » ، ولكنه وجد فى ثورة ١٩١٩ ان « الفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والاقباط وجمعتهم فى حركة لهلية واحدة . » « (٣٤) » ، وبدأ يؤكد على فكرة التسامح الدينى . ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبی علیه السلام بمارية القبطية ، وان القبط بهذا الزواج صاروا أصهارا للمسلمين (٣٥) ، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى اوصى به النبی المسلمین بالقبط خيرا لأن لهم فيهم نسبا يرجع الى أمومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أبى العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزككونى « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق مادامت يد الامام أخذة بيد القسيسى » (٣٦) . بمعنى انه ارتباط بين دينيين . ويتحدث ويصا واصف عن « الاسلام دين الشورى » (٣٧) ، ومرقس حنا فى بعض كتاباته عن الشورى فى الاسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ « الدين » بمعنى « الجامعة » كسينوت حنا عندما يقول « الوطنية ديننا » وعبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا أصبح ديننا قويمنا والدين لا يحتمل التأويل والتحويل » (٣٨) ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كيسانى الوفد عندما يقول « الاقباط والمسلمون لا يدينون الا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال » . (٣٩) .

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية بردها الى التكوين التاريخى للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدا يصل الى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكانته من قانون الوراثة، كويسا واصف فى بعض كلماته ، او يرد مفهوم الجامعة الوطنية الى التكوين النفسى الواحد - رغم اختلاف الدين - للمصريين جميعا مثل عاطف بركات ومرقس حنا ، او يردها الى الامتزاج والتألف الانسانى العام مثل مرقس فهمى .

يلكر ويسا واصف « لا يوجد شيء فى دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطنى والجنسى فى دوائر أصغر .. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التى هى عامل فى تطور الشعوب لا تقل أهميته عن عامل الدين .. » ، ثم يتكلم عن المصريين قائلا « لقد طبعنا روحنا على كل

مبدأ وكل أمنية من مبادئ البشر وأمانيه ، فعومى قد استمد من قساوستنا مبادئه التى قلبت العالم رأسا على عقب .. وفى ذلك تفسير للهمة التى اتخذ بها شعبنا المصرى .. دينا له رغم الاضطهادات الرومانية الفظيعة .. ومما هو ثابت فى التاريخ نفوذ مدرسة الاسكندرية الوصية ويعلمها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الآن كأنها الراس الفكر للمسيحية . ونحن ( المصريون ) الذين حفظنا المدينة العربية الاسلامية ، والى جامعاتنا يأتى الوف من الأجانب لتلقى مبادئ الاسلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون فى بلد اسلامى جامعات مثل جامعاتنا .. ولو سمح لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين تلامذة ارسالياتنا فى اوربيا .. « (٤٠) » ، ويقول ايضا مؤكدا على وحدة التاريخ المصرى منذ القدم « ان هذا الشعب المصرى لأنه ابدى فى مصريته وشخصيته اعلق قلبا بأمانيه من كل شعب ، وأنه لم يتراجع امام ديوكلسيان وامتق المسيحية برغم الاضطهادات الفظيعة التى انزلها به الرومانيون .. ذكرت لحضرتكم ذلك فلانه درس سام ينطق به تاريخنا القومى ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمأنينة على مستقبلنا .. » (٤١)

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظرا للمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطى ، وإنما هى شعب واحد وعنصر واحد .. » فى المبدأ والمنشأ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضافرت على أن تجعلنا كذلك .. » ، ثم يقول « كم على المسلمين من الدور لما ر جرجس وألست جميانة ، وكم على الأقباط من الدور للأولياء المسلمين » . ويذكر مرقس حنا أننا أبناء أبطال الجيوش التى دوخت أوروبيا وأبناء من حاربوا الوهابيين وأبناء رمسيس وأبطاله وأبناء العرب الشجعان (٤٢) . ويجيب مرقس فهمى الى «المبارك الانصارى» العام بقوله « من الخطأ أن يقال أن هذا يوم ( عيد ) القبط . وذلك يوم المسلم ، فكلاهما يوم كل انسان ، بقدر جهاد الانسانية وفصائلها ، وما يقدمه عظام الرجال من الضحايا لنفع جماعاتهم ، بل الناس أجمعين . » (٤٣) .

وليس يعنى ما سبق جميعه ان كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يناقش منه ضد غيره من المفاهيم ، وان حسم هذه النقطة يحتاج الى دراسة تفصيلية أدق لكل منهم ولكونات تفكيره الخاص وحدوده . وما يحدث عملا أنه عندما تلتقى الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب أو المتكلم فى استعمالها كلها للتأثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد .. الخ . والدلالة الأساسية من العرض السابق أنهم كانوا جميعا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعا من مكونات الراى العام المصرى فى عموم

وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ما يتلاءم مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلاءم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها . والحقيق بالتسجيل أن أيا من القطر أو المسلمين لم يتبين مفهوما معينا في مواجهة الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة تشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمهور مشاعا بينهم أيضا .

وفي ١١ سبتمبر ١٩١٩ حل عيد النيروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع أن يكون الاحتفال به احتفالا قوميا عاما . قالت صحيفه النظام التي يصدرها سيد على « النيروز عيد الأمة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرئيسي بالعيد في دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينيهما برئاسة متح الله بركات . وقال مرقس حنا « لنا اعياد قوميه وطنيه أربع ، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النيروز . » وقال عاطف بركات أن عيد النيروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التي عليها حساب الأمة في زرعها وقلعها . » ، وألقى الشيخ محمد عبدالمطلب وغيره قصائد كثيرة ، وأرسل المحتفلون برفقة لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسميا كل عام . وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان في موعد قريب ، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وبتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا أيضا . وتكرر ذات الاحتفال في الأعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح في ٧ يناير ، طالب عمال العنابر باعتباره عيدا للأمة جمعاء ، وطالبت صحيفه « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النيروز عيدين عظيمين نحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة أقاموها (٤٤) ، وقد يجوز القول بأن ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها ، أما أن يصل الأخاء والامتزاج الى كافة شئون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعدا أعمق ورغبة أكثر أصالة في الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية .

### الجهد المنظم لوعي الوفد المصري :

لم يكن يمكن أن يبلغ النجاح في ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذي بلغه ، ولا أن يكتب له الاستمرار ، بغير الوفد المصري ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذي لعبه الوفد كقنبلة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحول ما انجرت ثورته ١٩١٩ وما لم تتم انجازه . ولكن مالا يكاد يوجد خلاف بشأنه هو دور اتوفد المصري وفاعليته في مزج قوى الأمة المصرية وأنشاء الجماعة الوطنية في مصر على أساس وظيفي . وبلغ الوفد في هذا الأمر من

النجاح ما يعلو أى أمر آخر . وإذا كان هذا هو كل ما أتى به الوفد وثوره ١٩١٩ فكفى به معنما . إذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، وأقامها على أساس العقل رشيد ، وقلد الأمر ما يستحق من خطورة وما يفضى إليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستتارة السياسية التى جهد فى إرسائها آباء التوير المصريين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التى يروح المجتمع من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجح على كل ما عداه ، فأفلس مؤامرات الاستعطر وأرسى أسس الدولة والتنظيمات القومية فى المجتمع ، ومكن للتطور الاجتماعى والأوضاع الطبقيه ان تتبلور على أسس واقعية غير مشوية . ويمكن القول باطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة ، انه لولا جهد الوفد فى هذا الميدان ، لما وجد الانجليز أنفسهم مضطرين الى إلغاء الحماية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستورى النيابى لسنة ١٩٢٣ بالصورة التى وجد بها . وكان هذان الأمران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك فى إيجابيتهما ، وحصانة لا شك فى أهميتها بالنسبة للتطور السياسى والاجتماعى فيما تلا ذلك من أعوام .

وإذا قيل بحق أن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الدينى المتعدد ، وأن متزاجهم التاريخى الطويل هو سبب هذا النجاح ، وأن اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له ، فإن من الحق أيضا أن كان للجهد الوامى المنظم للتنظيم السياسى فاعليته فى تأكيد التماسك والأمزاج وفى انضاج الأسس الموضوعية القائمة . سيما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض ، وليس فى التاريخ حتميات خارقة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصى بلداتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترباطها خليقا بالآ يدوم ، ويمكن أن تعصف به العواصف أراء الجهد الوامى لأعداء الثورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المبركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولوجبات هذا التوحيد ، وانحدرة من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كمؤسسة سياسية بشى على نسج مصرى جامع ، وتكونت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده يصرف النظر عن الدين . وكان هذا خير عاصم نه ، وكان أدعى للاقتناع وأقفل فى احساس - الجميع بالانتماء الواجد ، من أى شىء آخر ، برنامجا كان أو خطة سياسية أو حديثا أو مناورة أو دعوة . والحاصل أن كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه ، والتكوين الفكرى لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لذلك أثره الكبير فى صياغة هذه المؤسسة السياسية على مبدأ الاستتارة والمواطنة . والحاصل أيضا أن كان القبط فى هذا الشأن مبادرة

سجلتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا ووصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود في قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت صحيفة « البتي باريزيان » الفرنسية : « هناك سبب دخیل للمحبة التي يكنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هي العامل الوحيد الذي جذب اليه تأييد الوطنيين المصريين ، وجعل الاقباط والمسلمين على السواء يلتفون حوله .. ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هي اسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم ( زغلول ) .. ويعلق الاقباط منذ ان تقي سعد في اربطة الرقبة شريطا اسود يعلوه صليب ، ويعرض الباعة في الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعدا .. وفي مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون اغنية مقفاة بكلمات ( سعد ) اعنى السعادة .. ان مكانة سعد من الشعب هي مكانة القديس وانه ليحمل مصر الأصلية » (٤٥) .

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط في الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين في نادي وميسر الذي يضم كبار الاقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى المعتمد البريطانى في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصرى ، ذهب فخرى عبد النور فقابل على شعراوى ، ثم عاد الى نادي وميسر يحكى للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور ان اسماء اعضاء الوفد وردت في مرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطى واحد ، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور ووصا واصف وتوفيق انداروس للذهاب الى سعد ، وحرصوا على سعد هذا الامر فرحب بفكرتهم وتحادث معهم في اختيار احد كبار القبط عضوا بالوفد ، فاختراروا واصف بطرس غالى لثروته وثقافته وجاهه . وتحمس توفيق انداروس قائلا لسعد ان الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد ان يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التي شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فحلفا اليهم مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سأل جورج خياط سعدا : « ما هو مركز الاقباط وما هو مصيرهم بعد انضمام ممثلهم الى الوفد » فاجاب سعد : « اطمئن ، ان للاقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة » . (٤٦) . ولا يلحظ ان سعدا تردد في هذا الامر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط عن ذكاء سياسى أراد به اسقاط الزعم الانجليزى من تعصب الحركة المصرية ، ولكن اساسها رصيد الاستنارة الاجتماعية التي كانت سمة اساسية في فكر سعد زغلول وفي ماضيه السياسى (٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية في مثقفى حزب الأمة كلطفى السيد وعبد العزيز فهمى ، كما كانت بعض سمات القسم المستنير من رجال الحزب الوطنى ، والمهم ان تم ذلك جميعه

قبل اشتعال الثورة الشعبية في ٩ مارس ١٩١٩ ، ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث أى صدع فى جسم الأمة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا سسجما مترابط الصفوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحيط حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التى قام بها المجتمعون بإنادى رمسيس وسعد زغلول فى هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن أن يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، لو انفجر بركان الشعب ، قبل أن ينضم من القبط أحد للوفد ويطمئنوا لوضعهم فيه وفى الحركة الوطنية ، وقبل أن تظمثر الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العشار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت ، والانفجارية فاجأت الجميع والنفوس ثائرة ، والتلقائية لها اثر غير محسوب ، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداها . والحق أن بناء الوفد استطلعوا من البداية أن يعدوه اعدادا حالحا لاستقبال الجماهير المصرية جمعاء فى مارس . وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداها .

وقد سافر مع الوفد الى باريس فى ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ، وسافر مع الوفد كمستشارين له وبيضا واصف وعزير منسى وعلى حافظ رميسان . وفى باريس ضم وبيضا واصف الى عضوية الوفد (٤٨) . والذي يلحظ فى مذكرات محمد كامل سليم ( ٤٩ ) ، أن كان سينوت حنا وويضا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقات سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » فى قيادة الوفد من أعضاء حزب الأمة القديم وممن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الاحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى أو مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصرى .

وكان ذلك برهانا ناصع الدلالة على أن التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كان واقعا فعليا ، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى ، وقد صدق فى العلاقات التنظيمية للأعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتسوية للأعضاء كلهم . وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادى وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسؤوليات بداخله سياسيا وإداريا وماليا . والحاصل أن الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهادنه مع الانجليز . كان مؤمنا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكوين الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية . ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من أعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط أى موقف

بحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد  
خلافات سياسية في مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد أولا من سعد زغلول وعلى شعراوي وعبد العزيز فهمي  
ومحمد علي علوية وعبد الطيف المكباتي ومحمد محمود وأحمد لطفى السيد ،  
وكانوا جميعا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الآخرين ، ثم ضم اليه  
على التعاقب حمد الباسل واسماعيل صدقي ومحمود أبو النصر وسينوت  
حنا وجورج خياط وواصف غالى ومصطفى النحاس وحافظ مفيفى ، ثم  
حسين واصف وعبد الخالق مذكور وكان الاثنان الآخران وسينوت حنا من  
أعضاء الجمعية التشريعية . ثم فصل منه اسماعيل صدقي ومحمود  
أبو النصر ، وضم اليه وريضا واصف وطلى ماهر .

وانشق عن الوفد في ابريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل  
في قيادته ، وهم على شعراوي ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف  
المكباتي وأحمد لطفى السيد ومحمد علي علوية وعبد العزيز فهمي وحافظ  
مفيفى وعبد الحلق مذكور وجورج خياط . وبقي مع سعد من أعضاء الوفد  
مصطفى النحاس وواصف غالى وسينوت حنا وريضا واصف وعلى ماهر .  
وكان عدلى يكن رئيس الوزراء ، وشاء أن يقضى على الوفد وأعمل اجراءات  
القمع في الوفيين ، وأحال الموظفين منهم الى مجالس التأديب ، ومن هؤلاء  
محمود فهمي النقراشي وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور  
نجيب اسكندر وركى جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد  
خشبة . وأعد وفدا رسميا لمفاوضة الانجليز لتكون برئاسة وعضوية حسين  
رشدى واسماعيل صدقي ومحمد شفيق وأحمد طلعت ويوسف سليمان وهم  
وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوى  
وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وإبراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمود فايد  
ومحمد شريف مبرى وعبد الحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف أصلان  
قطاوى ويوسف نحاس والياس عوض وغيرهم وفشلت مفاوضات عدلى يكن  
لعاد الى مصر وقدم استقالته في ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال انه لابد من القضاء على الوفد المصرى بالقوة ،  
فوجهت اذارا في ٢٢ ديسمبر الى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف  
بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخرى وسينوت  
حنا وأمين عز العرب ، يأمرهم بالاقامة في الريف أو النفى من مصر ، فرفض  
الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فتنفوا من مصر ،  
وأطاع الانذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخرى فابتعدوا عن النشاط ،  
وبقى من أعضاء الوفد واصف بطرس غالى وريضا واصف وعلى ماهر . فأصدر  
الاولان بيانا "لشعب باسم الوفد المصرى يعلن تصميم الوفد على الاستمرار في  
الكفاح . ثم ضم الوفد على الشمس وعلوى الجزائر ومراد الشريعى ودرقس



حنا وعبد القادر الجمال في يناير وفبراير ١٩٢٢ ، وأصدر بياناته الشهيرة التي توصي الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . في ٢٥ يولية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا الى الوفد ) ومقرس حنا وأصف بطرس غالى وعلاوى الجزار ومراد الشريعى وندموا الى المعتامة ، كما اعتقل من الوفدين عبد الرحمن والقيانى وفخرى عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الغرابلى وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصرى السعدى وحسين القصبي والغرابلى ومحمود حلمى وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد العظيم اليللى . وفي ٢٧ فبراير ١٩٢٣لقى القبض على المصرى السعدى وحسين القصبي وفخرى عبد النور ومحمود حلمى والغرابلى وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلى الشمس وسلامة ميخائيل وغيرهم (٥٠) .

وعندما ثان الوفد في باريس سنة ١٩١٩ . شكلت لجنة مركزية في مصر رأسها محمود سليمان وإبراهيم سعيد ثم مقرس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والإبراشى وعلى ماهر وعبد الهادى الجندى وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، وأخير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات الهامة . وهكذا كان الامر في تكوين أية لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة ، وفي كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التي تولفها الحكومات المعادية للوفد كانت تصدر عن نفس منطلق المصرية الجامعة الذي فرضه الوفد المصرى على الجميع . وكان من الطبيعى ان اجراءات النفي والاعتقال والفصل والمحكمة التي تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بمعيار التطرف والاعتدال في نشاطه الوطنى .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان ان القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة في أية ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفى له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أى تشكيل . ولا يظهر من استقرار الاسماء في كل مجال - ما أشير اليه هنا كمثال وما لم يشر - ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبقى أساس للاختيار الا الايمان بمبادئ الوفد ومدى انفاعلية في النشاط وأداء العمل المطلوب . ولا يظهر ان الانتماء الطائفى كان عنصرا في الاختيار الا في حالتين التين ، أولا هما دخول وأصف غالى الوفد في البداية كقبطى حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور ، على ان هذه الصفة ما لبثت ان زایلته فور انضمامه الى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويدا وأصف ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط ان سيكون

للقبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لغيرهم ، إنما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والإسلامية كصفة سياسية عن الأعضاء جميعا ، وإن عبارة أن سيكون لقبط ما للمسلمين تعنى أن لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسي ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعنى نفى استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما تعيين مرقس حنا وكيلًا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأكيد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة أيضا ، أى تعيينه كقبطي ، يعنى نفى الصفة الدينية في العمل السياسي ، إذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة المعادية للوفد ، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر لتفرقة الطائفية قبل مجيء لجنة ملتر ، وبلغ هذا النفى مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطني القبطي عريان يوسف كما سيحيى .

وإذا كان المعتمد البريطاني اللن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الإدارة العليا ، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستسيغ حاكما قبطيا عليها ، فالشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ماكان يصدر - بسبب حملات النفى والاعتقال - موقعا عليه من غالبية قبطية أو من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفى سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالى وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد ، فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق الا واصف غالى وويصا واصف لاصدار ابيانات التالبة حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تنقاد باختيارها وبايمانها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقا لما ترسمه . وذلك دون نظر للانتماء الطائفي لن اصدرها . والاتصياح لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياح اختياري مصدره الايمان والثقة . مادام الوفد ليس في السلطة وليس له ايا من وسائلها المادية ، بله ان يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديا ووسائلها المادية .

وكان سينوت حنا نجما سياسيا وطنيا تالق مع الثورة . كان في الماضي من اصداقاء مصطفى كامل ، وظهر اتصاله بسعد زغلول في الجمعية التشريعية ، عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين في رئاستها اذا غاب رئيسها ، فكان سينوت ضمن من ايده رغم انه كان عضوا مميئا لا منتخبا (٥١) ، وقد سافر مع الوفد الى باريس ثم عاد في سبتمبر ، ولقبت مقالاته الانتظار كلها اليه واجابته بشعبية واسعة ، كان بكتابات له لسان الوفد المصري ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملتر ، وساهمت كتاباته في اثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في اكتوبر ونوفمبر أدت الى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عاديا أن تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والتمجيد « للنائب البحر الجريء » بعد كل مقالة يكتبها (٥٢) ، كما كان عاديا أن يعلن

التجار عن سلهم في الصحف اعلانا مسبقا بتقديم التحية لسينوت ، او ان يتصادف مرور مظاهره امام مكان جنوسه فيرفع الهاتف عاليا له ، وقد ابعده السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة اسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر ، فودع على الاعناق واستقبل على الاعناق ، وكان من مستقبليه علماء الازهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل ايضا . ومن الداعين للاخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه في خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلًا لتقابة المحامين ثم تقييا لها اربع سنوات (٥٣) . وعرف كفاحه في ثورة ١٩١٩ وكتابات وخطبه ذات المنزع الفقهي .

وكان ويصا واصف . من صفوة الكافحين منذ انضمامه للحزب الوطني . ومن اقطاب الوفد المصري منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة في مواضع شتى .

وان كل ما سبق في بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذي ابداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للاصل المشترك ، المصرية الجامعة . وثقة الجانبين في بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة «المصريين» بتكوينها الفعلي . فتلاشي كل حذر بعد ان ظهر التجمع الوطني كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوى الانجليز حول النفرة والتعصب والتشكيك في مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا امام نظرية تويد ، او كلام يتدفق في الصحف او على منابر الخطابة او سياسة ترسم ، ولكن امام الحقيقة الملموسة ، وهي ان حزب الاستقلال والحرية حزب مصري جامع ، وهو ذاته بواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته وافكاره وعلاقاته وثقاليد نشاطه .

#### تهين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد ان ضمننت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى في مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يلقها الموقف الدولي ، واصبح مصدر قلقها الحقيقي كما يذكر الدكتور محمد اتيس هو الوحدة الوطنية الملتفة حول الوفد ، واصبحت خطتها هي ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التي كان هدفها الاساسي الحصول على اعتراف المصريين انفسهم بالحماية (٥٤) . وعمل الانجليز على تفنيت هذه الوحدة بسلاحين ، اولهما ابطناع الواقعة بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحذر الهادي المستمر للدائبة

القبطية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، وأهم مثل نها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملتر الى مصر ، ان استقالت وزارة محمد سعيد على اثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذي تنادت به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها . وشاء الانجليز ان يفتتوا الاجماع الشعبى المتف حول الوفد ، والخليق بانجاح المقاطعة ، بآثارة الناحية الطائفية .

وفي ٢١ نوفمبر ١٩١٩ اسندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبه باشا ، وهو من القبط وكان وزيرا في وزارة محمد سعيد المستقيلة ، وشكل وزارته نفس اعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفارق بين الوزارتين الا في الرئيس القبطى انجديد ، وكان المتوقع ان هذه الوزارة هي من سيستقبل لجنة ملتر ويتباحث معها ضد خطة الوفد . وظهر المازق ، فلو سكت على الوزارة لتحقق جو الهدوء الذى يرجوه الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقبيل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطى الذى يرفضه «المسلمون» ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن ان يستغل في ان انقبط راغبين في الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه ان يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث في هذه المرة استغلالا حادث مقتل بطرس غانى سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالنتين شيرويل بصحيفة التابيز «رغم ان المتطرفين المسلمين استأثروا من وجود قبطى على رأس الوزارة ، غير انهم لايجرؤون على الجهر بذلك خشية ان ينفروا انصارهم من الاقباط ... من المحقق ان يوسف باشا وهبه جدير بان يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخائبة المفجعة التى اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠» ثم أوغل الكاتب في الحديث عن تعصب المسلمين (٥٥) .

وفي ذات اليوم الذى اسندت فيه الوزارة ليوسف وهبه ، نشرت الاجيشيان جازيت تحت عنوان «مركز الاقباط» رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة امسيوط وآخرين ، وجاء في الرسالة انهم يطلبون من لجنة ملتر النظر في تعيين القبط فى الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقدر ان تؤتى هذه الرسالة - مع تعيين يوسف وهبه - أثارا سريعة فى اشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط . ولكن قومه القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبه ، أفست الامر كله . ولم يمض يومان حتى ارسل حبيب شنودة الى الصحف بيانا بان هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلقت لها اسماء اخرى ليس لها وجود فعلى ، وطالب بالتحقيق فى الامضاء المنسوب اليه ، (٥٦) .

أما بالنسبة لتعيين يوسف وهبه ، فقد أعلنت فوراً الدعوة للاجتماع بكنيسة القبط الكبرى ، وحضر إليها حوالي ألفين غصت بهم الكنيسة ، ورأس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبير منهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذي طالب الجمع باعلان براءته من يوسف وهبه ، وحنا الياس ، ولويس اخنوخ فانوس الذي قال أنهم إنما يجتمعون في الكنائس والمساجد لأنه لا توجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفى جمعه ، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون . وارسل القمص باسيليوس عن المجتمعين بربية الى يوسف وهبه ، «الطائفة القبطية المجتمع هنا مايربو من الافين في الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على اشاعة قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول للحماية ولتناقشة لجنة ملتر ، وهذا يخالف مااجمعت عليه الامة المصرية في طلب الاستقلال التام ومقاطعة اللجنة . فنستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى اجدادنا العظام ان تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن» . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به ان الانجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطي للوزارة يمكن ان يفسر بأنه رضاء للقبط او بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان «وهبه باشا لم يمثل في وقت من الاوقات امانى الاقباط ولم يشترك معهم في شعورهم القومي» ، ورغم انه لا فرق بين قبطي ومسلم «فان الاقباط يرون انفسهم مضطرين الى ان يتقدموا بصفتهم اقباطا لاظهار شعورهم حيال هذا الحادث، لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل او هيئة تقبل الحماية او تساعد على تعريضها ...» . ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس الكنيسة البطرسيية وثمير من كبار القبط منهم نائب رئيس المجلس الملي العام (٥٧) . واصدرت صحيفة «مصر» ملحقا خاصا ضمنتها الخطاب والرسائل والبيانات التي اصدرها القبط استنكروا لموقف يوسف وهبه . وجرت اجتماعات مماثلة في الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفي الاقاليم (٥٨) . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لموقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح ان يوسف وهبه عين لانه قبطي ، وطرح ذلك على الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليها ان تتداركها في مهدها . وكان الوطنيون القبط يعملون في العمل السياسي بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن تثار مسألة الانتماء الديني ، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا . اضطرهم ان يتشعروا بالرداء الطائفي لحظة ليواجهوا الواقعة «من الداخل» . ولاول مرة يتحدث سينوت حنا في سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته قبطيا ونائبا عن القبط في الجمعية التشريعية وعضوا في مجلس اسبوط الملي وفي الوفد المصري ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبه الذي يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبه عن جماهير القبط وافساد اي

اثر يراد استغلاله من رابط الدين او الطاقة التي تجمع بين يوسف وهبه وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب في اصطناعها دوليا تأييدا لدعوى ان القبط او بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملتر ، فقال انه يعلن « للعالم » ان يوسف وهبه لا يمثل القبط وانهم منفضون من حوله مجمعين على طلب الاستقلال التام ، وان مسئولية فعله تقع عليه وحده ، « هلا فطنت الى دفة المركز الذي ستضع نفسك فيه اذا فاضت في شئون البلاد وانت غير مؤيد لا من الامة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص » (٥٩) . وبذات الدوافع كتب ويصا واصف في الجورتال دي كير يتب الى الاهمية التاريخية للكسب الذي حققه المصريون بالثورة « هذه اول مرة قام بها الشعب المصري قومة رجل واحد في وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله ... كمصري اقول لحضرتكم مايجمع عليه جميع مواطني من قبط ومسلمين : لن تحكمونا بغير البنادق الانجليزية ... » ، ثم قال ليوسف وهبه انه يتحمل مسئولية فعلته « امام السلاط : القادمة » وانه لا يمثل القبط ولا يعبر عن امانيهم (٦٠) .

ويحكى عبد الرحمن فهمي في رسالة الى سعد زغلول الجانب الآخر من الامر فيقول انه علم ان « الامة القبطية الكريمة » استاءت جدا من قبول يوسف وهبه رئاسة الوزارة « وانها تخشى ان يسبب هذا نفورا بينها وبين الامة الاسلامية » ، فصحب عبد الرحمن فهمي ستة من زملائه الى الكنيسة في ٢٣ نوفمبر وشاركهم في تأليم ، واكد لهم ان لن يحدث اى فتور في علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القاياتي خطبة في هذا المعنى . واذ صادف هذا الحادث انتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلها لها ردا على تعيين يوسف وهبه رئيسا للوزراء (٦١) . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لارفع مقام في عين الامة واسمى منزلة وقد استحقها باخلاصه وتفانيه .

وعطت صحيفة « الاهالي » على موقف القبط قائلة ان « اقترح القبط - بارك الله في حميتهم - خافوا ان يكون المراد بذلك ( تعيين يوسف وهبه : ان تبرد حميتهم وان ينظفوا عن صفوف اخواتهم في الجنسية ، او ان يظن المسلمون انهم متخفون .. ههنا شعور حار يفتيط له المسلمون لا لانهم خامرهم شك فالارتباط والتساند يقينى » ولكنهم اقتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقه ان يروا هذا التضامن .. » (٦٢) .

والحاصل ان هذا الموقف قد ادهش الانجليز خاصة وصحافة ، وكان المقرر ان ما اسماء المؤتمر الاسلامى سنة ١٩١١ « الافراط في التضامن » بين القبط ، سريبط جماهيرهم او جزعا منها ليوسف وهبه . سيما ان ثمة

شعورا عاما بأن من يتولى من القبط أكبر المناصب يعتبر « مشخصا لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن » (٦٣) . ولكن رباط الدين والطائفة وهذا التماسك المعروف أتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلا من أن يجذب القبط الى يوسف وهبة ، تغرهم جميعا منه ، وبدلا من أن يكون التماسك قوة جاذبة ، أصبح ذات التماسك قوة طاردة ، وأعلنوا براءتهم من رئيس الوزراء الجديد .

ولم ينقض شهر على تعيين يوسف وهبة ، حتى تربص له شاب في مقهى « ريش وألقى على سيارته أثناء عبورها ميدان سليمان باشا قبلتين انفجرتا وأخطأته . وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيى الوطن » ، وتبين أنه طالب في كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت عمر ، اعترف بارتكابه الحوادث لدوافع وطنية . وكان انتعاء يوسف للقبط مفسدا لآية محاولة لتفسير الحادث على أساس التعصب الاسلامي . وجهد البوليس في البحث عن ايد خفية فعجز ازاء صلابة عريان يوسف سعد وهدوءه وانتباهه ، ولم يظهر التقيب اية علاقة للجاني باحد الا زميلين له بكلية الطب هما تادرس المنقبادي وجورج شحانة ، قبض عليهما ثم أفرج عنهما سريعا . وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات (٦٤) . وأظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك أن عريان سعد كان عضوا في التنظيم السري للوقد الذي يتزعمه عبد الرحمن فهمي ، وأنه هو من تطوع لاقتياله يوسف وهبة ، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله أن اقدم مسلم عليه .

### سياسة احياء النائية القبطية ا

لم يكن من شأن هذا الفشل الذي واجهته السياسة الانجليزية في سعيها للتفرقة الطائفية ان يفغى بها الى اليأس السريع . علقت الاجبشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « نقترح الا نعلق عليها اهمية جدية اذا كنا في بلاد تغلب فيها مادة العمل اولا ثم التدبر بعد ذلك وأنا نشعر ان الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير في الاحوال باناة ستبظر اليها في الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما » . ثم حاولت أن تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد الرئيس الوزراء قائلة « اليس من شأن هذا العمل أن يفسر على أنه سعى مقصود يراد به توجيه الانتظار الى الفرق بين الإقباط والمسلمين وإعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبت بأن هذا هو الغرض ولكن يظهر لنا أننا محقون في طرح هذا السؤال .. » (٦٥) .

وكانت صحيفة « الوطن » تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها . كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد الميغضة من الشعب وتهاجمهم المظاهرات التي تشتعل ضده ، « في أي أمة من أمم العالم المتعدينة ترى

العلماء من التلامذة يضعون للوزارات انخطط السياسية « (٦٦) . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت ان تهدى النفوس وقد أزعجها فيسام القبط متكئين معه ، وادارت ان تفكك هذا التماسك الذى اريد ان يكون عوناً لسياسة التفرقة فصار حرباً عليها . واطرد حديثها عن انه لا فرق بين مصرى ومصرى وانه لا يجب ان تعلق أهمية عادية على اختيار يوسف وهبة ، وان مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه « (٦٨) . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « ان الاكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من التسمات العلية مما ينم عن ضعفها ، وقد يدخل على النفوس بعض الشك فى صلابتها .. » ، ثم خطت خطوة اخرى بقولها انه اذا كان احتجاج القبط مقصوداً به الا يستريب الاجانب فى عواطف المسلمين ، فان هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لأنه دليل على ان « نيات المسلمين لم تصف تماماً لآخواتهم حتى انهم مازالوا يتربصون بهم الفرص .. » (٦٨) . ثم خطت خطوة اخرى لتشكيك المسلمين فى تصرف القبط تجاه يوسف وهبة ، بقولها انهم لم يحتجوا على يوسف وهبة الا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بان الأمة المصرية لا تنظر الى الاسماء ولا الى الديانات . ثم دعت الى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها ان المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين ، وانبت القبط على موقفهم اذ اظهر المسلمون « انهم اعقل منا واكثر رزانة واصح نظراً .. » (٦٩) . وبعد ان حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، ارادت ان تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، اذ ارجعت السبب الى المنشورات التى وزعت لتتهم يوسف وهبة بانه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت ان سعد زغلول قاله من ان يوسف وهبة « وزير قبطى » (٧٠) .

وكانت غاية الصحيفة من الامر ، ان تقنع المسلمين بان موقف القبط هو موقف قبطى فى الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وان تقنع القبط بان المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه فى انفسهم . ويرتبط ذلك بصوى الانجليز ان القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفاً من المسلمين وحققنا للمائهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز (٧١) .

ويمكن باستعراض مادة الصحيفة ، معرفة انها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنعد والتشجيع واساءة التفسير لمواقفهم وآرائهم . وتأكيد الذاتية القبطية وانماعها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين فى السياسة . وعدد التواحي الثلاثة يمكن ايضاحها فيما يلى :

كانت « الوطن » لا تخفى سياستها المناصرة للاحتلال البريطانى . نشرت فى ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مغلاً مترجفا كتب عنها فى الاجيشيان ميل ، ورد به ان



« الوطن » أسست من ١٤ سنة وبيعت الى صاحبها الحالي جندى ابراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هي وصحيفة « مصر » ، « لسانا للطائفة القبطية » ، « اما خطة ( الوطن ) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة في جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته ( مصر ) ايضا . واذا كانت ( مصر ) قد بدلت لونها السياسي فان ( الوطن ) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة الى جانب مبادئه الأولى .. ولزيادة ايضاح هذه النقطة : ان ( الوطن ) يريد أن يرى مصر بلادا مستقلة ولكنه يؤمن بالحقيقة الآتية ، وهي انه ليس في قلبه المصريين ولا الدول الأخرى أن تطرد الانجليز من مصر ، كما ان احتجاجات الوفد المصري واحزاب الطلبة وموظفي الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتناع من الحماية ليست في عرف ( الوطن ) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا .. والخلاصة أن الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضما الى صفوف الحركة الوطنية . وتشر ( الوطن ) ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفى في وقت كان فيه « خذلان البلاد هو الكفر » كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت ( الوطن ) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملتر ، ودعت الى عدم مقاطعة هذه اللجنة والى الاتصال بها (٧٢) . وصفت كثيرا لمقالات مرقس فهمى التى نشرها في صحيفة (مصر) في أوائل أكتوبر ١٩١٩ يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ولحديث نشر في صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية يفهم منه أنه ليس من أنصار مقاطعة اللجنة (٧٣) ، ولأحاديث لبعض الكتاب مسلمين وقبط تؤيد هذا الاتجاه .

ويلاحظ ان (الوطن) لم تكن تهتم في هجوما على قادة الوفد الا بالقبط منهم . وركزت هجوما خاصة على سينوت حنا وويصا واصف . وافحشت أحيانا في الهجوم عليهما ، كاقول بأن سينوت كان في باريس مع الوفد يسعى لمقابلة « السيدات الباريسيات » (٧٤) ، ونشر رسالة ممن تدعى « حنونة بنت دميانة من أسبوط » ، تهم سينوت بأنه اضاع اموال الينامى والأرامل (٧٥) ، وتهمه امام القبط بأنه مجرد مخبط قط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التى تظهر باسمه وأنه لا يبرى من أمر القضية المصرية شيئا ، وأن قوما آخرين قد « اتخلوه لفيقا ( أى انه يحرس ثياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس ) » وأنه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته في الفتيمة (٧٦) . وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، اتهمته بأنه بذلك يلم المسلمين ويشكك في مستقبل ملاقات القبط بعد انتهاء الاحتلال (٧٧) . وحرصت دائما على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائبا عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المنقبادى صاحب صحيفة ( مصر ) ، الذى حول سياسة صحيفته ضد الاجتلال . اذ بتى

خمسا وعشرين سنة منذ اصدار الصحيفة ظهيرا للاحتلال ثم تحولت - سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلابيبها وتحرك معها » ، ثم تقول للمنتقبادى انه يوم ينتصر الانجليز في مصر « يندم صاحب مصر ليجرة اصداقائه الأقدمين ( الاحتلال ) وارتمائه بين اذرع اصداقائه الجدد ( الوفد ) » (٧٨) ، وتقول ان المنتقبادى يبرر اتجاهه الجديد بأنه «لولا هذه الخطة التى اتجهنا، خطة المجاملة أو ان شئت المراوغة والمبدأ الذى اتبعه .. وهو مبدأ التظاهر بالفقرة والمالأة لزعماء هذه الحركة (الوفد) ، لأب الإقباط من جراء ذلك أعظم الأخطار وأكبر الأضرار .. كما حدث في مقتل الخواجة داوود دقدوق من اعيان الواسطى .. اذا صحت هذه الرواية (٧٩)» وهاجمت ( الوطن ) يوما القمص سرجيوس وتادرس المنتقبادى لم قالت «هل ينتظر أن أمريكا الحرة الغيرة التى يدفع قومها الوفا من الجنيهات للمرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يؤدى بالبقية الباقية من الفضائل (٨٠)» .

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائما ان تقف في وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين ، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفتين والأخرى . واستخدمت في ذلك كل الحلز الممكن في امر اساسى وهو ابفاء كل من الجانبين متميزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وأن يبقى بذلك الوجود القبطى الطائفى كوجود سياسى . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك امرا جوهريا لم اعر ف مقدار اهتمام الثائمين بالحركة الوطنية به ولم تمكنى ظروف من الوقوف عليه ، اعنى به كيفية انضمام الاقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفتهم امة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولية ، أم هم انضموا مبشرين واحد من هنا وواحد من هناك .. » ولا تفتأ تؤكد ذاتية القبط في انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوفهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث ابيه وكان قد حرم منه وهو بعد في المهد صبيا» (٨١) . ولا أرسل عبد العزيز جاویش الى وكيل بطريركية القبط يحياه على مواقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول ان تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « أن القبط أحق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن اجدادهم من ستة آلاف سنة .. القبط الذين تحت اسم مصر من اسمهم .. » (٨٢) ، وسياق الصحيفة كلها الحرص على أن يبقى هناك في مجال النشاط السياسى والاجتماعى قبط ومسلمون .

على ان كل هذا السعى لم يأت بنتائج في الواقعة بين المصريين في هذه الفترة . سيما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الاقليات في الوثيقة التى اعلنوها باستقلال مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ .

وتلقف هذا التحفظ دعاة الشقاق ليصوغوه نصوحا في دستور مصر :  
فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات ، الذي يعبر  
في ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومي للجماعة  
السياسية المصرية .



## المراجع

- (١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٢) للمسيحية وللقومية العربية . عبادي السيد عبادي ص ١٠٣ . نقلا عن رسالة ماجستير للاستاذ د. رياض موريال بشارة « المجتمع القبطي في القرن التاسع عشر » ص ١٢٧ .
- (٣) تربية علامة موسى ص ١٥١ - ١٥٣ .
- (٤) صحيفة الأفكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥) مذكرات فخرى عبد النور . المصور ٢٨ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٦) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧) المصطف اليومية : الوطن ، مصر ، الأفكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٨) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٩) المجتمع القبطي في القرن التاسع عشر لرياض موريال ، الأقباط في القرن العشرين . الجزء الثالث ، رمزي تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .
- (١٠) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (١١) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (١٢) صحيفة الأفكار ٣ فبراير سنة ١٩٢٠ .
- (١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت اليها من الدكتور نصر فريد من برلين في ١٧ نوفمبر ونشرت في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ وذكر بها الدكتور نصر أن الرجوم مخطط فريد كلفه بأرسالها قبل وفاته .
- (١٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر - الدكتور محمد حسين - الجزء الثاني ص ١٢١ .
- (١٥) البدائع - الدكتور زكي مبارك - الجزء الأول ص ١٨٧ ، مقال نشره في ١٢ مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسي .. طارق البشرى . مجلة الطلبة عدد مارس  
سنة ١٩٦٦ .

- (١٧) حياتي . الدكتور أحمد أنق من ١٨٥ .
- (١٨) متدياد في رحلة الحياة . الدكتور حنين فوزي من ٩٨ .
- (١٩) الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٦ .
- (٢٠) تربية سلامة موسى . من ١٥١ - ١٥٧ .
- (٢١) مع الوفد المصري . محمود أبو الفتح من ٣٦ .
- (٢٢) للرجع السابق ( مع الوفد المصري ) من ٥٢ .
- (٢٣) مذكرات فخري عبد النور .. الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٢٤) المسألة المصرية والوفد . محمود أبو الفتح من ١٥٦ .
- (٢٥) صحيفة الأناكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٢٦) صحيفة الأناكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٢٧) صحيفة وادي النيل ٢٣ أبريل سنة ١٩٢٢ .

(٢٨) The History of Nationalism in The East, Hans Kohn, p. 206.

- (٢٩) هانز كومن . للرجع السابق من ٢١٤ .
- (٣٠) صحيفة وادي النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (٣١) صحيفة الأعمال ٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٣٢) دراسات في وثائق ثورة ١٩١٩ . الدكتور محمد أنيس . من ١١ .
- (٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبد المنعم حسن . من ١٢٤ .

(٣٤) حديث للشيخ محمد شاکر مع مراسل صحيفة البني بايزيدان . صحيفة وادي النيل  
٧ مايو سنة ١٩٢٢ .

- (٣٥) صحيفة النظم ١٧ سبتمبر سنة ١٩١٩ .
- (٣٦) صحيفة مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٣٧) مذكرات فخري عبد النور . الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٣٨) صحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٣٩) صحيفة وادي النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (٤٠) صحيفة النظم ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب القاه ورضا واصف للصفيين الانجليز .
- (٤١) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ قلا عن الجورنال دي كير .
- (٤٢) صحيفة النظم ١٣ سبتمبر سنة ١٩١٩ .
- (٤٣) صحيفة النظم ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ .
- (٤٤) صحيفة الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ .
- (٤٥) صحيفة وادي النيل ٢٣ أبريل سنة ١٩٢٢ .

- (٤٦) الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٤٧) مستند زخلول وفكره السياسى المرجع السابق .
- (٤٨) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح . ص ١٠ .
- (٤٩) نشرت في صحيفة الأخبار على أيام متتابة في مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٥٠) ثورة ١٩١٦ ، عبد الرحمن الرافعى . في أعقاب الثورة . عبد الرحمن الرافعى الجزء الأول . ص ١١ ، ٢٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخرى عبد النور بسجلة للصور .
- (٥١) صفوة مصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر . زكى فهمى ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر . أكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٣) صفوة مصر .. المرجع السابق ص ٢١٤ - ٣١٥ .
- (٥٤) الدكتور محمد أنيس .. المرجع السابق ص ٥١ .
- (٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٦) الصحف اليومية في ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٧) صحيفة الأمل ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٩) صحيفة مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦١) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ ، ١٥٨ .
- (٦٢) صحيفة الأمل ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٥) صحيفة مصر ، صحيفة الأمل ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٦) صحيفة الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٧) صحيفة الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٠) صحيفة الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧١) صحيفة الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٢) أعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٤) صحيفة الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٥) صحيفة الوطن ٤ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٦) صحيفة الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

- (٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩



دستور ۱۹۴۳

---



## دستور ١٩٢٣

### تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الاولى ، انتهت امبراطوريتان كبيرتان هما امبراطورية النمسا والمجر والامبراطورية العثمانية ، وانهارت المانيا : واعيد اقتسام العالم وبلدان الامبراطوريتين المهزومتين ، وتكونت دول جديدة على انقاضهما ، سيما في شرق أوروبا والبلقان . واسفر التكوين السكاني للبلاد الناشئة - سيما في أوروبا - عن وجود اقليات عديدة في كل منها ، دينية او لغوية او جنسية او قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من اقليات غير بولندية ، بعضها الماني او يهودي او روسي ، ويتصف بعضها بالعدائية للاغلبية ويكثر من عرض شكواها على عصبة الأمم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على ما بينهما من ود مفقود . وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا ، وضمت ايطاليا تريستا اليها وانضمت ترانسلفانيا الى رومانيا . لذلك يلحظ في كافة المعاهدات الدولية التي قنت بعد الحرب هذه الاوضاع الجديدة ، انها تضمنت نصوصا تتعلق بحماية الاقليات .

ابرمت معاهدة فرساي في ٢٨ يونيو ١٩١٩ مع المانيا ، وابرمت معاهدة سان جرمان في ١٠ سبتمبر التالي مع النمسا ، ومعاهدة سيفر في أغسطس ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدتان الاخيرتان نصوصا تتعلق بحماية الاقليات . كما ابرمت معاهدة نوبلي مع بلغاريا في ١٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر في ١٤ يونيو ١٩٢٠ . . . . وتضمنت هذه المعاهدات نصوصا تؤمن «الاقليات الجنسية والدينية واللغوية» ، وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشفائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالاقليات أمام المحاكم وفي التعامل مع السلطة .

ونج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر أولا ثم معاهدة لوزان في ١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذي ابتدئته الدول الكبرى في ميثاق عصبة الامم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها واثم موضوع الاقليات في لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفي سوريا بالنسبة للدرز ولغيرهم ، وفي العراق بالنسبة للآكراد .

وقد سبقت الاشارة الى ان السياسة البريطانية في مصر منذ احتلالها كانت حريصة على ان تصيغ مصر في صورة « جماعة دولية » ، لتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة . وكانت اهم وسائل التفتيت القومي لمصر يتجه الى الاقلية الدينية القبطية ، باعتبارها الاقلية الدينية الاساسية او الوحيدة في مصر ، فاذا امكن عن طريقها اقرار هذا المبدأ ، امكن اصطناع اقليات اخرى الى جوارها ، كالعرب ( البدو ) والاوروبيين وغيرهم . وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانوني الاول عند انشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ . بتقرير التمثيل الطائفي فيها ، ثم امدت مشروعات برونات ، لصياغة الدولة في صومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الاجنبية في صلب تكوينها . كما سبقت الاشارة الى ان أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الاقليات (١) .

والهم الآن الاشارة الى ان الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الاولى قد انتجت عنصرا سياسيا مواتيا لبريطانيا ، لكي تضع مبدأ « حماية الاقليات » في أي صك دولي يحدد العلاقات بينها وبين غيرها ، ومصر خاصة . وان يتقبل الرأي العام الدولي تنفيذ هذا المبدأ ، مادامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتأكيد وجودها في التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرلن الذي جرت عليه مفاوضات عدلي - كيرلن سنة ١٩٢١ نصوما ضمن « حقوق الاقليات » في مصر . وقد اشير الى هذه النصوص من قبل (٢) .

ومن المعروف ان مفاوضات عدلي - كيرلن قد فشلت بسبب وجود الثورة في مصر . وانه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر واعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسي الذي يمكن ان ترتضيه بريطانيا مع اتصال عدلي وثروت . وسما تسجله كتب التاريخ أيضا ان اللورد اللبي المتسلوب السلمي في مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة في مصر ، الى انه لا مسيل لضمان الوجود البريطاني فيها الا بالغاء الحماية من مصر والاعتراف باستقلالها السياسي . وبادل اللبي مع كيرلن وزير الخارجية وسائل عديدة في الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الأبيض » . ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا تتراح الى اقتراح اللبي ، كما كانت

على وشك أن تستدعيه من مصر وتعزله من منصبه (٣) ، لولا ادراكها المتزايد لخطورة الأوضاع في مصر ، ولولا الثقل السياسي الكبير للنبي في الدوائر الحاكمة كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الأخيرة . وفي رسالة النبي الى كيرزن في ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ، وورد في هذا الدفاع عبرة ذات أهمية خاصة في صدد النظام الداخلي لمصر ، قال : « .. أن ادخال الانظمة البرلمانية - لا الالغاء الرسمي للحماية - هو الذي سيكون واجبا اليه على الأكثر ما عسى أن يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة ارائنا ، في ظل الترتيبات المقترحة ، بالمقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . وتكفى على هذا حسب أن حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة في انشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر . إذ يديهي أن يمثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلا عن أنه لا يجب أن يغيب عن البال أن ضغط الرأي العام في السنوات الأخيرة - كما ينطق بلسان الصحافة ويوسائل أخرى معيبة - قد زاد استقلال الوزراء امام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل الي الخطأ فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بإدارة مصر بمساعدة لقيف صغير من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت اغلب المناصب الإدارية يشغلها دائما المصريون ، ولا ينبغي أن يتوهم أحد أن الانجليز حتى في خير اوقات السلم العادية حاولوا أن يحكموا مصر الا بصفتهم خميرة صغيرة معتمدة على أعظم مقدار من التعاون الأهلي .. » (٤) .

ودلالة هذه العبارة ، أن وجهة نظر النبي - وهي التي انتصرت في رسم السياسة البريطانية ازاء مصر - كانت بتحصل في أن السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » أو التبعية المباشرة ، وأن « الحماية » من قبيل الظواهر التي يمكن التنازل عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والإدارة المصرية تنظيما يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساسا . وقد أشار النبي في رسالة أخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وأن ضمان عدم تدخل هذه الدول في شؤون مصر ليس أساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدأ « منرو » بريطاني على مصر .

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف لمصر بالاستقلال ويوضح التحفظات الأربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الأجانب وحماية الأقليات . وأشار النبي في إحدى رسائله الى كيرزن ( الوثيقة ٢٣ ) أن هذا التحفظ يستوعب المواد ٦ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣.٤ - ٢٦ من مشروع كيرزن . كما أن التحفظات الأخرى تستوعب النصوص الأخرى في المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة في التصريحات التي أفضى بها  
لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان  
مركزنا الخاص الذي تدعيه لأنفسنا في مصر يجعل حماية مصالح الاجانب  
والاقلية في مصر من حقنا وحلنا ، ويلزمنا بأن لا تفصل تلك التبعة عن ذلك  
المركز الخاص . وان تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا في  
السنوات الاخيرة حين اشتد الهياج في مصر ضد الاجانب . وآمل انه في  
الوقت الذي يعترف فيه بمصر دولة مستقلة ان يعترف المصريون بأن عليهم  
وحدهم كبح عواطفهم (٥) .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ،  
حتى ترددت اشاعات قوية في مصر وخاصة في الأقاليم ، بأن وزارة  
عبد الخالق ثروت قد وزعت أمرا سريا على مصالح الحكومة يقضي بأن  
تلاحظ في التعيينات ان تكون نسبة الموظفين القبط واحد الى اثني عشر  
بالنسبة للمسلمين ، وان الانجليز هم من اقترح عليها ذلك . . . . .  
والامر لفظا شديدا . ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطاني  
سؤالا الى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما يشاع من  
انه ثم « وفقا للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الاقلية » ،  
وعما اذا كانت هذه السياسة ترمي الى الثأر من القبط لانضمامهم الى  
المسلمين في الحركة الوطنية (٦) . وقال كثيرون : « ان في هذا ما يشعر بأن  
يد انجلترا هي التي تحرك التيار في هذه المسألة » ، وان وزارة عبد الخالق  
ثروت تعمل بوحى من الاقتراحات التي عرضتها عليها حكومة لندن « (٧) .  
وطالبوا الوزارة بأن توضح لنا حقيقة الأمور . والملاحظ ان الوزارة سكنت  
عن الرد . وحتى صحيفة « الوطن » ذات الاتجاه المعروف في الموالاة للسياسة  
البريطانية والعداء للوفد واثارة التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولا  
تقبله الا أن الوفدين هم من ابلغوا مستر سوان بالخبر ، وسخرت منهم على  
التظاهر بالاخلاص في الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية (٨) . وانحصرت  
الأقلام المدافعة عن الحكومة في لوم الوفد على إيصال الخبر الى مستر سوان  
دون تكذيب له (٩) . وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على  
المسألة المصرية ومن ذوي الاتصالات بالوفد .

#### صدى تصريح ٢٨ فبراير :

ما ان صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، واسماه  
سعد زغلول « نكبة وطنية كبرى » . ورغم انه كان في الحقيقة خطوة سياسية  
هامة من خطي الاستقلال في ظروف ذلك العهد ، فقد رفضه الطموح الوطني  
ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال  
المعترف به بالصورية . ونظرت الى التحفظين الاولين الخاصين بتأمين

مواصلات الامبراطورية والدفاع عن مصر ياتهما وسيلة لاستبقاء الرجوع  
البريطاني المسلح : والى التحفظ الثالث الخاص بحماية الاجانب والاقليات  
بانه وسيلة لتدخل البريطاني في شئون الحكم المصري والادارة . وقال  
واصف بطرس غالى سكرتير الوفد انه لا حق لانجلترا في تولي حماية الاقليات،  
وهو من اختصاص عصبة الامم (حسب ميثاقها) وان المصريين يعتبرون ذلك  
«بمعزلة تداخل لا يطاق من جانب انجلترا» (١٠) .

كتبت صحيفة «وادى النيل» انه يجب ان يفهم التحفظ الخاص بحماية  
الاقليات في ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويلها على قيام  
الشقاق بين المصريين ، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية القهقري :  
وبعدت الى وجوب التسليح بالحكمة ازاء دهاء السياسة الانجليزية « لان اليد  
التي تسجل مثل هذا العارض لي عمل به لا بد ان تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل  
التي تكون في طوق البشر . وقد رايناها تجمع من شئت هذه الوسائل  
ما يخرج احيانا عن دائرة الامور المتوقعة الى دائرة الطوارئ والمفاجآت» (١١)،  
وكتبت صحيفة النظام « ان حماية المصالح الاجنبية والاقليات بفراها  
الاشراف على اعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم  
على كل قانون يسنونه» (١٢) . واسمت صحيفة «مصر» هذا الامر بدعة ، لان  
الاقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الامة ،  
«لا نوافق على هذه التسمية التي تريدنا السياسة لتجعلها مجازا  
لاغراضها» (١٣) .

واصدر الحزب الوطني بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذي يرمى  
الى اضعاف الشرعية على مركز بريطانيا في مصر ، والذي يعترف باستقلال  
ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصالحه الاجانب  
والاقليات (١٤) . وكتب صحيفة «الاخبار» ان كان اول العهد يستماع  
مسألة حماية الاقليات في مشروع كروزن ، وليس لها من هدف الا تسويق  
بقاء الانجليز رغم ارادة اهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا  
رفضت الدول الاخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الاجانب من رعايا  
هذه الدول (١٥) ، واصدر الحزب الديمقراطي المصري بيانا ناقش فيه  
التصريح وذكر «ليس في مصر اقلية من النوع الذي نص على حمايته في  
معاهدات سان جرمان وسيفر والتي تعتبر اقلية معادية لاكثرية البلاد .  
لا تخالف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، اما حياتهم المدنية فهي  
واحدة كما هو الشأن في انجلترا وفرنسا والمانيا ..» (١٦) .

#### لجنة الدستور ومسألة الاقليات :

كان صدور تصريح ٢٨ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللينبي وبين  
عبد الخالق ثروت والفريق الذي اتفق من الوفد . لذلك بات منتظرا ان

يعهد الى ثروت بتأليف الوزارة وأن يكون اخص مهامها اعداد الدستور .  
وسجلت الكتب المتبادلة في أول مارس بين الملك وثروت هذا الامر . وفي ٣  
ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا ، قاطمها الوفد والحزب  
الوطني اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب اعضاؤها ،  
لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الاحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من  
يمكن اعتبارهم ممثلين (الاقليات) حسبما استخلصت صحيفة الوطن (١٧) .  
تكان فيها من القبط الابا يوانس مطران الاسكندرية وقليني فهمي والياس  
وعوض وتوفيق دوس ، ومن عرب البلد صالح الموم ، ومن الاسرائيليين  
يوسف اصلان فكاوي ، ومن السوريين يوسف سبأ ، ولم يفت «الوطن» أن  
تضع هذه الدلالة تأكيدا على الصفة الطائفية للعضو اخذا بالمنطق الذي البع  
في تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

واذا كانت الجلسة الاولى للجنة قد استنفدت في كلمات الافتتاح  
والمناقشات العامة عن تنظيم الاعمال ، فإنه فور البدء في العمل بالجلسة  
الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادئ العامة التي  
شكلت بالانتخاب بين الاعضاء وكان فيها توفيق دوس ) ، فور ذلك اثار  
حسين رشدي رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الاقليات ، وكانت  
اول كلماته هي لفت نظر الاعضاء «الى العناية بوضع نصوص في دستورنا  
لحماية الاقليات لان انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم» . . وذكر أن  
وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما سأله عبد اللطيف المكباتي  
عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلا أن معنى الحماية هي ضمان الحرية  
للجميع .

ثم كانت اول مسألة ذات اتصال بالاديان ، ناقشتها اللجنة الفرعية  
بالجلسة التاسعة لها ، هي مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص  
«العادي» في قضاء الاحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة في هذا الامر هو  
السمي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الاحوال الشخصية ،  
والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة اموال ناقصي الاهلية ، مع  
نوع من التهييب تجاه . . يمكن أن يكون في تعميم اختصاص المحاكم الشرعية  
من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على ما يظهر من اقوال عبد العزيز فهمي  
وعلى ما هو خاصة . واستصوبت اللجنة رأي عبد الحميد بدوي أنه لا مجال  
للحسم في هذا الامر بالدستور ، لافضلية ترك الامر مرنا يعالج في المستقبل  
بالقانون ، سيرا الى انشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص  
دستوري يعوق هذه المرونة . وبالجنة العامة ( بالجلسة ٢٤ في ٢٥ أغسطس  
١٩٢٢ ) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الاحوال  
الشخصية الخاصة بالاهلية وادارة الاموال ، وايد التوحيد عبد العزيز فهمي  
وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والابا يوانس ، فتقرر



نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك انه بقي لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن ، رغم الشعور انه من مصلحة التطور للمجتمع ان يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى ، وترك للمستقبل ان يدلل ما فى الامر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية ( ٧ مايو ) ، اثار حسين رشدى فى البداية مسألة الاقليات لذات الهدف السياسى الذى قرره من قبل . واقترح ان يتضمن الدستور ذات النصوص التى وضعها الانجليز فى مشروع كيرزن ، وهى تتعلق بالمساواة فى الحريات وفى الحقوق المدنية والسياسية وفى ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات . . فوافق على هذه النصوص بالاجماع . والحق ان لم يكن فى النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا فى ان ترد فى معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن ان تكون . اما ورودها فى الدستور فقد كان تقريرا لاحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للاقليات «فى القانون وفى الواقع» اعترض المكباتى على ان يرد فى الدستور ما يعترف بوجود اقلية ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى اخذ الاصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية ، ثم قال ان «الاقليات» أصبحت محمية ولا محل للحفاظ الانجليزى . فرد عبد العزيز فهمى معترضا على هذا التعليق الذى يثبت ان المصريين لم يستطيعوا دحض التحفظات الاخرى الواردة فى ٢٨ فبراير ، وان الاولى هو ذكر ان مركز المندوب السامى فى مصر يتعارض مع سيادتها . ثم أبدى خشيته من ان تفسر عبارة «فى القانون وفى الواقع» بما يوجب ان تضمن الدولة للاقليات تمثيلا فعليا اذا لم ينجح افراد منهم فى الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وان الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالاقليات قد يفسر على انه تقييد فى الالتزام بتدريس اللغة العربية . فطمأنه رشدى قائلا ان المقصود هو الاتخذ الدولة «فى الواقع اجراءات تمنع دون المساواة استبدادا منها» .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اثارة الامر من توفيق دوس) وضع «نظام للاقليات يضمن تمثيلها النيابى» . فتأثرت اهم جوانب الموضوع ، وهو الجانب الذى مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين فى اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الراى العام المصرى بكافة اتجاهاته . وقد تحدث فى ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوى ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن اعضائها أعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سايا وحسن عبد الرازق وقلينى فهمى والياس عوض . وانضم الى راى توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوى عبد العزيز فهمى ومحمود أبو النصر . وفى النهاية اقترح بدوى ارجاء بحثه لانه امر خطير لا يستطيع اللجنة «ان تنشئ البحث

فيه انشاء» وان تحمل الامة المصرية على رايها ، فاجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي اثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ أغسطس) من توفيق دوس ، فاجل اربعة ايام ضمنا لحضوره هو عبد الحميد بدوي . وفي ٢٥ أغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي اثيرت بشأن «تمثيل الاقليات» في الصحافة وغيرها منذ اثارته الاولى في مايو . وانضم له في رايه الانبا يونس ويوسف فطاوى الاسرائيلي وعلى المنزلاوي عبداللطيف المكياتي ، وانضم الي بدوي كل من ابراهيم الهياوي وعبد الحميد مصطفى وعلى ماهر واجمد طلعت ومحمود ابو النصر وقليني فهمي ، واخذت الاصوات في نهاية النقاش بتقرر بالاغلبية عدم تمثيل الاقليات .

تناقش وجهة نظر توفيق دوس في ذناعه عن تمثيل الاقليات ، في أن ذلك يرجع لسبب سياسي وآخر قانوني . والاول هو قفل الباب أمام التدخل الاجنبي بهذه الدعوى ، وتمثيل الاقليات لايعني تفرقة بين المصريين بل ان اهماله هو ما يحمل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم احد فظن جمهورهم - صوابا او خطأ - ان حقه مهضوم ، وغالبية الجمهور تتأثر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للاقليات مراكز محددة . اما السبب القانوني فهو ان المجلس اثنيابي يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقرر - بحسن نية - ما تراه الاقلية مناسبا بها او مضرا بحقوقها ، والخير ان يوجد فيه من ينيه الى ذلك . وضرب لذلك مثلا ماكاد مجلس شورى القوانين ان يقرره من اشتراط النجاح في امتحان القرآن للالتحاق بالكتاتيب ، اذ كان الشرط يقصر الالتحاق بها على المسلمين . وقال ان تمثيل الاقليات تعرفه دساتير بلجيكا واسبانيا فليس بدعة ، وان كان اساس الاقليات مختلف . ثم اقترح احد طريقين لاجراء التمثيل . احدهما ان يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الاقلية بما ينقص من نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الاقلية يكمل النسبة ، وبهذا لا تنفرد الاقلية بتقديم ممثليها . والطريق الثاني ان ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الاقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ اما ان يؤخذ واحد الطريقين ، واما ان تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لا يتقدم باقتراحه بصفته قبطي ، ولكنهم مصري يخشى الخطر من عدم الاخذ بهذا المبدأ . وان ما يؤمن به الجميع من الديمقراطية وما يتمتعونه من زوال الفساروق لايجب ان يخفى واقع الامور . وبيان واقع الامور ضرب مثلا بقانون نظام وراثه العرش الذي صدر وقتها ، والذي اشترط فيمن يحار وصيا على العرش (اذا كان الملك غير رشيد) ان يكون مصريا مسلما ، وان انتخابات المجلس المحلي لبتدر اسيوط التي جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب اربعة كلهم من

المسلمين ، فاستقال محمود بسيوني لترك مقعده لصاحب عند الاصوات  
التالى له وكان قبليا .

وامام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعلل قومة القبط ضد  
فكرته بما يروونه مصلحة لهم في الا يقضوا المسلمين « فتظاهروا بأنهم لا يريدون  
التمثيل » ، « واذا لم تمثل الاقليات » فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وانهم  
لا يريدون هذه الحماية ( ٢٨ فبراير ) في حين انهم يريدون التشدد في التمسك  
بها ، وانه كقبلى لا يجب عليه ان يتهم الاقلية في شعورها الوطنى ، ولكن  
ازاء غلبة الامة والجهل في صفوف الاكثرية والاقلية وازاء مصلحة البلد يقول  
الحقيقة . ومن الخطا انظر بان الاقليات يريدون حقا مقصورا عليهم لان الامر  
يتعلق بالمصلحة الوطنية . وان كثيرا ممن يجهرون برفض تمثيل الاقلية  
يسرون العكس . واذا كان تمثيل الاقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية  
المدنية ، فالهم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية .  
وشعوب الشرف لا تميز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الاحوال  
الشخصية تركز على احكام الدين . واذا كانت كفالة تمثيل الاقليات تعنى  
تقرير امتياز قانونى لهم ، فحسب الاكثرية امتيازها الناتج عن كونها كذلك ،  
وهو امتياز لا يعد له شيء . وضرب مثلا بمرشحين تساويا في كل شيء واختلفا  
في الدين ، فسيكون لاحدهما امتياز على الآخر بانتمائه لدين الاكثرية . وذكر  
ان ليس تمثيل الاقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية ، فهي باقية مابقي  
الاحتكام لاحكام الدين في مسائل الاحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان  
تنسى اللجنة انه قبطى ولا تذكر الا كونه مصريا .

وقال الياسى موسى انه لم ينتخب بالجمعية التشريعية ، فرد عليه  
ابو النصر بان كثيرا من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم احمد بك عبد اللطيف ،  
وقال الانبا يؤنس ان اخوة المسلم والقبطى ووحدتهم توجب عليهما حفاظا  
لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال على المنزلاوى انه بصفته من الاكثرية  
يرى في تمثيل الاقليات نفع عظيم لضمان وجودها بالهيئة النيابية . وقال  
عبد اللطيف المكباتى انه يرى ان الفارق الدينى امر شخصى محض لا يتعدى  
العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الاقليات وحفظا للرابطة والوحدة يوافق على  
تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى في ان السبب السياسى الذى  
يدعيه توفيق دوس من اسقاط حجة بريطانيا في التدخل سبب شر قائم .  
والمعاهدات الدولية الحديثة لم ترد عن تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل احد  
تقرير مبدأ « تمثيل الاقليات » . والسبب القانونى غير قائم ايضا ، لان الاكثرية  
ليست اكثرية فحسب ، بل هي طوائف تفصل بينها المصلحة كالملاك والتجار  
والمهنيين . ولا يقول احد بوجوب تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه  
الامور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابى والرأى العام . اما المشل

الحامى بالكنايب فالحاصل أن مجلس شورى القوانين لم يعرر شرط النجاح في القرآن . ودلالة ذلك عكس مايقول دوس . وتمثيل الاقلية في دستور بلجيكا يتعلق بالاقلية السياسية لا بالجماعات الدينية ، لان المجلس النيابي مجلس سياسي لا مجلس ديني . «والاقلية الدينية من حيث هي مجموع مشترك في دين غير الاكثرية لا يمكن القول بأنها مذهب سياسي قائم بذاته . بل هذا هو الذي يجب تجنبه» . والنائب يمثل الامة كلها لا ناخبه فقط ، والاساس ان يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية . ورد على تخوف دوس من ذيع حقوق الاقلية ، قائلا ان الناس تحيا بالتفاهم والتسامح . وكان الخلاف دائما موقفا استثنائيا . واذا كانت الاقلية تذكر احداث الماضي البعيد فقد عانت الاكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ما عانت الاقلية . والفارق الديني يضعف في مصر الآن ولن يطول الزمن «حتى ينمحي في علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماما جميع آثاره» ، وفي محاولة ابقائه انكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالاقلية يوجد البهجة التي تحرص عليه فنزيد الفوارق وننمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «مايربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بصرف النظر عن الدين او المذهب» ثم قال «اني لآتمنى أن ارى اليوم الذي يجمع كل اسباب مرافقنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من احوالنا الشخصية تحت نظام واحد ، بحيث نعيش جميعا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة» . وقال ان تقرير تمثيل الاقلية يعني شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النيابية . واذا اعترف بتمثيل القبط فظهرت بعدهم اقلية كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات العقب ، ثم يظهر الأروام والأرمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلي عن جنسياتهم واكتساب المصرية ، فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطا ليس له طابع اهلي «ومرسل للمنظمات الدينية والجنسية» ، ولذلك فان الامر ليس نصا يوضع في الدستور ولكنه «حدث اجتماعي خطير جدا» .

وذكر عبد العزيز فهمي ان تمثيل الاقلية يعني منحهم امتيازات ليس لغيرهم ، مع ان الروح الديمقراطية تعني ازالة الفوارق ، واوصى ان يترك الامر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا العقب عدل الدستور . . وذكر محمود أبو النصر ان تمثيل الاقلية بدعة . وقال على ماهر انه امر يستبقى الانقسام ، والحاضر والقريب يدل على أن الجمهور المصري لا يعرف فارقا بين مسلم وقبطي ، فضلا عن ان الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد «وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطى للقبطي» ، فكيف يمكن اغفال هذه الادلة والعمل بعكسها ، والقبط ممثلون في كافة المجالس السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد.

بحزب قصابه على نفسه ، وإذا أيد حزب قاتصار حربه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال قتيبي فهمي ان تمثيل الاقليات يهدم الوحدة الوطنية

### طرفا الجبال في مسألة الاقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الاقليات جانبان ، أحدهما اظهرته الظروف التي اثير فيها الموضوع وتصریح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية اى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو خيالا نقاش دوس وبدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، اى تأثير هذا التمثيل فى التطوير المدنى للمجتمع . ومما يمكن ملاحظته ان لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس فى هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسى العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعى وتكوينه الثقافى العام . كلاهما كان يقف مع « العدليين » ممن عرفوا بانجاههم المعادى للوفد ، وكلاهما صاحب الوفد الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن ، والذى كان وفدا متهما من الحركة الوطنية فى اخلاصه لقضية البلاد . وعرف من دوس تقربه للسياسة الانجليزى وابتنعاده عن تمثيل القبط فى بعض ما اثيرت اليه الصحف فى هجومها عليه ( ١٨ ) ، ثم عرف مشاركا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاء بدوى الصريح لدعم سلطة الملك والتنقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الفائه ، واشتراكه فى بعض هذه الحكومات خلال الاربعينات . وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الاقليات وبدوى المسلم يعارضه ، وكل منهما يصدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفى الجانب الآخر - غير الرسمى - ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم ، على صفحات الصحف وفى الاجتماعات . وكان الاثنان اقرب الى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان الى حزب واحد نشأ وقتها وهو الحزب الديموقراطى المصرى ، وساهم كلاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان فى نظراتهما المدنية وسعيهما لشدين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وايمانتهما بالحرية والعلمانية ، وان اختلفا حول الاشتراكية التى ينزع اليها ميرهم دون عزمى ، وبالتنسبة لمستقبلهما السياسى الدينى فى اعتبارات الحكم ومظاهره . وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كاقليات تمثل فى النظام المبدأ ، وما يهدف به البعض من جمع التوقعات واصدار البيانات عنه ، يخلط بين الدين ومنازل الاجتماع والسياسة .

قال عزمى ان تمثيل الاقليات ليس بدعة بل هو تمسح مع كمال التمثيل

القومى . وأن المجلس النيابى سياسى وتحت ليس بالمعنى المضيق الجاف لهذه الكلمة ، إنما بالمعنى الذى يستوعب « العناية القومية » والعناصر المتشابهة فى الاجتماع والاقتصاد والإدارة . ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالأسرة مما له ارتباط بالدين ، ( أى السبب القانونى عند دوس ) . وأن مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها . واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الاقليات ( أى السبب السياسى عند دوس ) . ثم عاد يعزز رأيه بعد أن صدر قانون نظام وراثية العرش الذى ظهرت فيه روح اعتبار المملكة المصرية ممثلة إسلامية دينها الاسلام . وقال انه يعلم مقدار تماسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله عن الدولة ، ولكنه يهتم بملاحظة ان فى تحديد دين رسمى للدولة ادخال لعنصر الدين فى اعتبارات الحكم ومظاهره ، وهذا يكون من العدل ومن طبائع الاشياء أن ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كأقليات تمثل فى النظام البرلمانى . وكان اقتراحه أكثر تطرفا من دوس ، وهو أن تمثل للأقلية فى البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لاختيار ممثلها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على أن يقتصر تمثيل الأقلية بوصفها هذا على مجلس النواب ، أما المجلس الآخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه اساقا مع مطالبته بأن يكون مجلسا ممثلا « للأنظمة المنتجة فى النشاط العقلى والمادى » فلا يشع للتقسيمات الدينية . أما أجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لان الاختيار لها يجب أن يكون حسب الكفاية والصلاحية وحدهما ( ٢٠ ) .

وكتب ميرهم تطبيقا على ما سمعه من أن لجنة الدستور تنوى أقرار مبدأ تمثيل الاقليات الذى اقترحه أحد الأعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الانهزام بالتعصب ، كتب يهاجم اللجنة اذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة « لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات » . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعا دينية محضة لتطور الجزء الغالب منها إلى « مدنية تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم أحد على ذلك ، وسينتهى الباقي الى أن يكون مدنيا صرفا تبعا لتطورنا المطرد .. » والاكثرية والاقليات الموجودة الآن ليست الا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا ان تزول كما زالت آثارها فى الغرب ، وستحل محلها حضارات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواجب على الدساتير أن تساعد هذا التطور لا أن تقاومه ( ٢١ ) . ثم وجه بيانا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك ان لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزعمه من اقرار هذا المبدأ ، وما يهدد به البعض من جمع التوقيعات وإصدار البيانات عنه . وذلك لسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكتائس والمحافل ليفعلوا نصراحة أنهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا ( ٢٢ ) .

لم كتب ميرهم يتهم محمود عزمى بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويعجب من أن عزمى المعروف بميولة الفكرية العصرية وطبعة المدنى "Ibnic"، يخلط بين الدين ومائل الاجتماع والسياسية ، رغم أنه يود من صميم قلبه أن يتطور المجتمع بسرعة الى الانظمة المدنية البحتة ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدنى لا الاعتبار الدينى ، وأنه كان ممن لهم اليد الطولى فى تأسيس الحزب الديمقراطى الذى لا يعترف بأكثرية دينية وأقليات ، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفى ، ويقر وجوب توحيد القوانين جميعا مدنية كانت أو شخصية . وقال أن عزمى برأية الاخير ينكر ذاته وميوله . ومبادئ حزبه ويناقض مواظنيه باسم النظرة العلمية ، وهى ليست عملية مادامت تخالف كل هذا الذى انكره عزمى وخالفه وغفل عنه من تطور . وقال أنه اذا كان للقبط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة ، فإن ذلك لا يستدعى تمثيلا خاصا فى البرلمان ، ودليله على ذلك أنه لم يقم حزب قبلى طائفى، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام، وهو حزب لن يتكون لان اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تنفرد به أكثرية دون أقلية فتتعارض المصالح بينهما ... » ( ٢٢ ) .

رد عزمى بأنه يرى الأخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع . وأنه لا يتنكر لمدنية ميوله بل يتشرف بها « وبما هو فوق المدنى منها أيضا » ، وأنه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم ينكر حزبه فهو لم يحدد رأيا بعد فى المسألة ، وكان الأولى أن يتم النقاش بداخله ، وأن مخالفة مواظنيه لآمنيه كثيرا متى كان يفكر ويسمح ويخلص فيهما . ثم قال لميرهم « يدى فى يدك أذن أيها الصديق لينادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا أقول معك أن لا أكثرية ولا أقليات . لهذا أرجو أن توجه همك لا أن تقول قولك وأنت باق مضوا فى مجلس منوف الملى » ( ٢٤ ) .

بعد هذا عقدت جمعية أهالى « حصنة مليج » التى تجمع عضوية خمسة آلاف قبلى ويشرف عليها عزيز ميرهم ، اجتمعا فى ٢٠ مايو قروت فيه اعتبار القومية المصرية وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائى وجعلهما مدنيين فى الأحوال الشخصية مثلما حدث فى المعاملات ، « أو على الأقل وضع الأساس بحيث لا يكون الدستور عقبة فى تشريع للمستقبل المدنى » ( ٢٥ ) .

فكتب عزمى يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية فى الجسارة فى إبداء الراى ، فقال أنه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التى تحتم تمثيل الأقليات . وهى أن الواقع المصرى لا يتفق مع جميع الآمال

وتُظروف الحياة الاجتماعية سائرة في طريق بروز القومية المصرية كاساس وتحييد ، ولكن لا تزال الامور تمشي على قواعد لا تساعد على اندماج العناصر كلها بعضها في بعض . والاسرة عماد الحياة العامة ، والقوانين الحالية تساعد على بقاء الاسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف في الدين . والتقاليد الدينية تسمح - «ولو بشيء غير قليل من التافه» أن يتزوج المسلم من كاتبة فتتبع دخول العنصر المسلم حظيرة الاسرة الكتابية ، ولكنها تأتي تزوج المسلمة من كتابي . واغلاق باب الاسر يقابله نوع من التحاشي في الحياة العامة . ثم طالب بالمظاهر المدنية البحتة في الاسرة والتعليم والتفكير والقضايا وكل نواحي النشاط المصري . وإن يكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة لنظر كل المنازعات وقواعد واحدة للتعليم والتربية في المدارس ، غير تمثيل بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية . ثم قال أن الواقع المصري لا يسمح بتحقيق ذلك ، وفي هذا تكمن نقطة الخلاف مع عزيز ميرهم رغم تلاقيهما في المبادئ - والاعمال . وقال أن الطفرة في المسائل الاجتماعية مستحيلة ، وليس إلا التدرج ، وأشار إلى وجوب النظر إلى «الواقع المصري» ، والواقع المصري هو أن جماعة من خير مفكري البلد لم يستطيع أحدهم أن يعارض في لجنة الدستور اقتراح النصر على دين رسمي للدولة ، رغم أنهم لا يطعنون إلى هذا الاقتراح . لكنهم حكموا أن الواقع المصري يقوم في وجههم أن حاولوا رفض الاقتراح . وقال أنه لا يوافقهم على موقفهم ولكن هذا الموقف يكشف عن «الواقع في طريقة تنكير البعض من المتقدمين عندنا» . ثم قال أنه لابد من تمثيل الاقلية مادام الدستور لا يهدم العتيق من المبادئ الاجتماعية التي بحسن الهوة بين الطوائف ، ولا تقول بأكثرية واقلية إذا قامت الوحدة على اساس من التشريع المدني ، وإلى أن يقوم الأساس «فيجب احترام الواقع وحذار من اهنال امتيازاته» (٣٦)

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الاقلية ، ويقول إنه اما أن تقطع الصلة مع الماضي لايجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة ، واما أن نستبقه فنحتفظ بوحدين سياسيتين ليس حظ احدهما من السيادة اوفر من حظ الاخرى . كما عارض ما كتبه محمود عزمي على اساس أن الفكرة الدينية قد تطورت في مصر (٢٧)

أما محمود عزمي فقد أوغل في حديثه السابق ايقالا كادت به المسألة أن تنحرف من قضية إلى قضية أخرى ، ومن جدل حول التنظيم الدستوري والظروف الاجتماعية إلى ما رأى فيه رجال الدين خوفا في المقدسات ، وكان بعضهم هادئا في الرد عليه كالشيخ الأياري ، وكان بعضهم عنيفا «سأخبا» وقد نهم البعض عبارة «القوانين المدنية» بمعنى القوانين المتحضرة وبمعنى الحكم على قوانين الشريعة بأنها ليست كذلك ، فصيح عزمي هذا الفهم بأن المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات الوضوئية التي تمن بمعايير



المصلحة والعقل ، وأن مجادليه لا شك مقنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير (٢٨) .. والملاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عرضي توصيفة «الوطن» بتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وأن كانت ردوده أحيانا تنتم بسوء التفسير لواقف معارضة كما قرر تصريح واصفد بطرس غالى عن اختصاص عصبة للأمم بأنه يقصد حماية العصبة للأقليات المصرية (٢٩) ، رغم أن الحديث كان في معرض الهجوم على تصريح ٢٨ فبراير ليس إلا . وكان غزوى يلقي المحاضرات دفاعا عن رايه حتى أسمته «الوطن» البطل الوحيد الواقف معنا (٣٠) .

### انصار تمثيل الاقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الاقليات قد بدأ بلجنة الدستور . لم تناولته منابر الراى العام ، احزابا وصحافة واجتماعات . ولا يولاهم أنها كانت تتردد كثيرا كمسألة تتداول فيها الآراء وبصطرح الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسى لأطرافها وحسب حساسية الطرف السياسى الحال ومثيراته .. وقد كانت صحيفة «الوطن» لا تفتأ تشير الى هذا الامر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مستعجلا لها أيضا . وقد سبقت الإشارة الى أن حسين رشدى نبه الى وجوب معالجة مسألة حماية الاقليات فى ثانى جلسات اللجنة (١٣ ابريل) ، ومن قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم «ممثلين الاقليات» ، وفى ١٥ ابريل طالبت بالتشكيل واقترحت طريقته : وفى ٢٥ ابريل طالب محمود عزمى ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستورى - فى «الاستقلال» بتمثيل الاقليات . ودعا محام يعنى اميل بولاد قوى الراى من طوائف الاقليات الى الاجتماع فى مكتبه فى ٢٨ ابريل لدراسة هذا الامر وللدراسة مسألة قضاء الاحوال الشخصية ورفع رأيهم الى لجنة الدستور (٢١) . ولما اثير الموضوع على هذا النحو وجد ردودا عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير اقراط من الجانبين . فكتبت «وادي النيل» ان الحذر واجب تطبيقا على «ما كتب فى الصحف وما يستشف من وراء هذه الكتابة من الاغراض السيئة» (٢٢) . وكتبت «مصر» تمارض هذه الدعوة على شيء من التردد ، فشكزت المبادئ لها ورفضت ما يؤدى الى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرا ان القبط لا يرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة (٢٣) . ولكنها بعد ذلك اخذت صف الدعوة للتمثيل ..

ولكن الموضوع بدأ يختل بؤرة الاهتمام السياسى عندما اثاره توفيق دوش باللجنة فى ٧ مايو . وكان من المعروف وقتها أن من أساليب لجنة الدستور فى عملها ، أن تتحسس اتجاهات الراى العام خارجها خلترا أن

تنزل عنه أو أن تشتط إلى حكم يتهاوى في التطبيق أو تقوى به المعارضة في الطعن على اللجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والرأي العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الرأي العام ترى أن تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له (٣٤) . وكان حسين رشيدى مهتما بمسألة تمثيل الاقلية ، ورأى أن يؤخذ رأى القبط فيها ، كما طالب المكيانى باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقترح الهلباوى أن ينشر باسم اللجنة رأيه دوس وبدوى فعرضت هذه الاقتراحات ، واستقر الأمر على أن ينشر كل من دوس وبدوى رأيه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقي أباطه في الأهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسألة بما يفهم منه أن للقبط طلبا لدى المسلمين . ويحكى توفيق دوس أن «هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ما طلب» (٣٥) . وقد نشر دوس مقاله الأولى بأهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» في اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الاقلية حريصين على ضمان نسبة من المقاعد في المجلس النيابى لهم ، على أن تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جنسيا ، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الاقلية ممثلها عارضوه (٣٦) .

ولخصت وجهة نظر الداعمين للتمثيل بما لا يخرج عما أبداه دوس وعزمى في هذا الشأن . على أن نبرة الاثارة زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، وضد القبط فيه لما عملوا ضدها ، وضد الكتاب المسلمين الذين لا يجاملون القبط في طلبهم ولا يعرفون «طعم الكياسة وسلامة الدوق» (٣٧) . ثم بلغ الأمر أحيانا حدا من التطرف بعيدا ، مثل ما أشير اليه من أن عدم تمثيل الاقلية لا يضمن معه عدم حصول التدخل الاجنبى «بناء على شكايات ولا يخفى أن الحرمان من التمثيل النيابى من الامور التى تستلهم الشكوى» (٣٨) . ومثل ما أشار اليه دوس في لجنة الدستور .

على أن الاتجاه الأكثر اعتدالا ، كان في مطالبته بتمثيل الاقلية يعترف بأن النظام الدستورى يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وأن تمثيل الاقلية أكثر ملاءمة للأنظمة الاوثرراطية التى تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية . الا انه في بلادنا خاصة للدين صفته في التنظيمات (٣٩) . وذلك على ما أبداه عزمى في كتاباته . كما أن التجارب النيابية السابقة تظهر وجهها للخشية ، إذ انتخب القبط في مجلس شورى النواب أيام الخديو اسماعيل بفضل توصيات المشددة ، ثم طالب اللورد دوفرين في تقريره الذى أعده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى في ١٨٨٢ بوجوب انتخاب الاقلية ، ولم ينتخب في الهيئات النيابية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعيين الطيريك وعضوين معه ، وفي انتخاب مجالس المديرات ولجان الشياخات لم ينتخب الا ثلاثة ، رغم أن عدد المنتخبين يصل

الى المئات . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ ، ويخشى في المستقبل في المعارك الانتخابية ومع استخفاف «وسائل التأثير على الافراد والجماعات» أن يندفع المجلس النيابي الى وضع لايمثل فيه الامة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التي تبدى في هذا الشأن وحملها بمحمل حسن النية (٤٠) .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور ان الانبا يؤنس كان من هذا الاتجاه ، واشيع وقتها انه استقال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف (٤١) ، وتردد ان البطريرك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث اذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورص بعد مقابلته البطريرك ، ولكن اثر أيضا ان حديث الياس عوض مشوه وان حقيقة موقف البطريرك ورجال الاكليروس - على ما ذكر عزيزا فهمى المصرى - وجوب الحفاظ على الوحدة « فاذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الاقليات فذلك ما يجب ان يلاحظ في تكوين البرلمان ، واذا كانت في التمثيل فذلك ما يجب ان يلاحظ أيضا » (٤٢) . ويلاحظ ان هذا الموقف اقرب الى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب ان البطريرك رأى ان يبتعد عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما املى عليه البعد عن الحسم .

وكان ممن ايد تمثيل الاقليات برسائل ارسلت الى لجنة الدستور ، المجلس الملى القبطى الانجيلى العام ، والمجلس الملى للاقباط الاورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدير المحرق والمنيا وحنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا . وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملية الفرعية والمجلس العام للاجتماع وتقرير رأيهم ردا على البيان الذى اصدره الوفد ، ثم عادت وحشت المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر ان كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التقاط اكثر من أسماء اصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق (٤٣) .

وقد اصدر محمد على علويها عضو لجنة الدستور ما اسماء « رجاء » طالب فيه بأن تبدى الاقليات رأيها في الامر ، واوصى بأن يأخذ الجميع « بما يراه اصغر الاخوين منا فيما نحن فيه مختلفون » . كما ارسل بعض اعيان اسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الاقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الاعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا (٤٤) . ويقال ان توفيق دوس كان مسافر الى اسيوط لبحث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له (٤٥) .

#### معارضو تمثيل الاقليات :

في ثاني جلسات اللجنة الفرعية للدستور التي توفش فيها تمثيل الاقليات ، وردت للجنة برقية من وديع صليب للحامى بالمتصورة يعلن فيها

معارضة القبط في قبل المسلمين لهذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات للشعب العامة « . ولن يخرج قبطي على الأمة بتقديمه للانتخابات لتمثيل الاقلية » . واهمية ذلك ان المعارضين لمبدأ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر في مجرد ابداء الراي. ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العملي الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذي كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحة (٤٦) ، قصارت بمشاية دعوة للرأي العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الاقلية .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد بوقف الاتبايونس وخاصة من قبط الاسكندرية الذين يرأس مطرانيتهم (٤٧) . ورد من يدعى ح . ج . د . دى . على ما قاله توفيق دوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس اسيوط المطى ، قائلا ان ذلك دليل على استبعاد الناخبين للاختيار الدينى في الانتخاب ، مادام عدد الناخبين من القبط هناك مساو لعدد المسلمين (٤٨) . ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط في الجمعية التشريعية ، بان الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل فلم يهتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لها تمتد في العهد القديم الذي استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطي . يفضل الاصابع الاجنبية وهذا الزمن مضى ، ونهت الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملاهيات التي تتم فيها (٤٩) . واطن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الى العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى ان تمثيل الاقلية هو من تطبيقات فرق سيد ، ولعن من يوقف الفتنة النائمة . وابدى القمص باسيلوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج من هذا التمثيل من عزلة للقبط . واتكر الكثيرون ان في مصر اقلية ، لان الاقلية توجد باعتبار اختلاف الجنس او الوطن الجغرافي . كالارمن واليونان في تركيا اذ تكون الفوارق جمعة ، بينما لا يوجد في مصر الا شعب من اصل واحد متجانس في العادات والاخلاق والمزاج . وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها فينبغي ان يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل هالي المحامي (٥٠) .

ورد سلامة موسى على دوس ينبيه الى ان تمثيل الاقلية لا يفيد القبط لان النظام البرلماني هو نظام الحكم بالاكثريه ، ولا يجدى الاقلية في البرلمان الا ان يكون لديها الامل في ان تصبح اكثرية ، ولا يتوأم ذلك الا للاقلية الحزبية السياسية ، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد مادامت الاكثريه لاتسلم بمطالبهم في مشروع ما . واذا استطاعت الاقلية الدينية ان تبلغ بعض غاياتها بمثل هذه الاتفاقات مع الاحزاب ، تكون خرجت بذلك عن كونها اقلية وتصبح بصفة اخرى . ثم نبه الى ان ما يجب الاهتمام به هو

الا يكون نظام الانتخابات على درجتين ، لأن ذلك عظيم بأن يمنع دخول  
 المصلحين والمتطرفين من الأحرار والاشتراكيين إلى البرلمان ( ٥١ )  
 وشارك في ذات الموقف كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيحى .  
 والحزب الوطنى الذى يمكن تتبع مواقفه في هذا الشأن مما كانت تسببه  
 « اللواء المصرى » ومما كتبه فيها عوض الله إبراهيم ( ٥٢ ) . وكتب كثيرون  
 يشفقون من شؤون مصر ، ويثار البعض متهمين معارضيههم بالمروق من الوطنية  
 ( ٥٣ ) ، ومهاجمين دوس الذى يعنى بوحدة الأمة التى بنيت بالعهد والدماء  
 والدموع ، لأنه لم ينزف قطرة دم ولا ذرف بعملة ( ٥٤ ) .

وإذا كان من الحق أن يقال أن فكرة تمثيل الاقليات قد استقطبت علدا  
 أكبر نسبيا بالقياس إلى ما أثير حثا ١٩١٩ من مسائل طائفية ، فأينتها بعض  
 دوائر الاكليروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط في الأقاليم ومن  
 المفكرين السياميين المسلمين ، وبدأ من ذلك أن المسألة تتعلق بأمر جاد  
 وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك أيضا أهمية الاعتبارات التى أبدتها البعض ،  
 بالنسبة للتطور الحثارى للمجتمع . وبخلاصة الاعتبارات التى أثارها  
 هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية  
 لا تزال تصطبغ بالصيغة الدينية تفضى إلى الطائفية ، في بعض أنشطة الحياة  
 العامة والخاصة ، وأن من التجارب الماغية ما يوجب التدبر . فضلا عما  
 كان يثير ، المتعصبون من طرف عشوائى وردود فعل غير حكيمة . على  
 أنه رغم كل ذلك فإن حجم هذا الاتجاه لم يكن بالمقياس العام كبير ، إذ أن  
 المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية أكثر مما استوعبت مسألة التطوير  
 القومى .

ويمكن معرفة الحجم العلى للحركة المضادة الراضة لمبدأ تمثيل  
 الاقليات . والتى كان للقيبط فى تمثيلتها الدور الأكبر ، يمكن قياس هذا الحجم  
 مما قاله خصوم هذه الحركة فيها . ولاشك أن هؤلاء الآخرين لا صالح لهم  
 فى تضخيم حجم معارضيتهم . قال توفيق دوس « بدأت حملة فى الجرائد  
 غالبا من الاقباط ضد القائل بوجوب التمثيل » ( ٥٤ ) . وأمتدحت الموركتج  
 بومنت الانجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنهم قالت أنهم « جملتهم  
 صغيرة من الاقباط » . وأن حلتهم لم تفلح . ( ٥٥ ) .

### نور الوفد المصرى

من السهل أدراك موقف الوفد من هذه المسألة ، وأثر نشاطه فى  
 جماهير القبط وفى المصريين عامة . وانظر كل من ظهوره من سبق مقدار قوة الحركة  
 المعارضة لتمثيل الاقليات ، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها ،  
 ونشاط رجاله فيها وخاصة قبطهم . ولاشك أن قسما هاما ممن رفض

التمثيل الطائفي على أسس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل ما بعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطني أن يتخيله وقتها بغير الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد أهداف التحرر ، وأهداف الرسوخ القومي والتحصن أيضا . وتظهر هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم أنه لم يكن وقديما وقتها ، لكنه كان قريب الهوى إلى الوفد . وكان يصدر الرفض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكري الليبرالي والقومي ، الذي كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وقد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور « قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التي تسمى نفسها الوفد المصري تنادي بعدم التمثيل .. وتشكك في نوايا القائل به » (٥٦) . وكتبت « الوطن » : « إن جميع الذين كتبوا وخطبوا من الاقباط والمسلمين ضد تمثيل الاقليات جميعهم من البعدين .. من اعداء سياسة الاتفاق مع انجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصالحين بان الحماية لا تزال باقية » (٥٧) .

ومن أهم ما يستفاد من هذا الكلام ان المسألة لم تطرح بمضمون طائفي ولكن بمضمون سياسي ، وأن الوفد والوطنيين فهموها على هذا الوجه ، وأن المعارضين الواعين فهموها على ذات الوجه أيضا . ويظهر ذلك من نبرة « الوطن » ودوس . وبهذا فإن الاستقطاب تم في عمومته على أساس الموقف الوطني السياسي ، لا على أساس طائفي . ولهذا يلاحظ أن المدافعين عن تمثيل الاقليات من المسلمين كانوا من اعداء الوفد اللدء ، ومن المؤيدين أو من ذوي القربى السياسية لاجه عدلى وثروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا تلمهم . ومن جهة أخرى فقد استوعبت قضية التمثيل — كما سبقت الإشارة — في المسألة الوطنية المستمرة أكثر مما استوعبت في المسألة القومية . ولم يبد خلاف أو تميز وقتها بين المسألتين ، إذ كان تحقق الاستقلال يعنى لدى الغالبية اتصال الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية ، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعى والمساواة . وكان من المنطقي بهذا أن يركز الانتباه في كل قضية على اثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر الى هذا الاثر كمعتمد حال أو خطر وشيك ، بحيث يوضع المعارض لمطالبات الحركة الوطنية الاساسية من اية مسألة فرعية — يوضع موضع المعارض للهدف الوطنى ذاته . وبالمعنى التاريخى الملموس في ظروف تلك الفترة ، نظر الى مسألة تمثيل الاقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها والموقف من هذا التصريح . وكان الامر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة للحركة الوطنية . على أن من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الاقليات ناظرا للامر من ناحية ايمانه بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف لسعد زقزلول رأى قديم ابداه ضد التمثيل الطائفي عند

مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذي أقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة في المصالح المادية والاجتماعية» لان أهل كل مصلحة امر ف من غيرهم بما يتفهم وما يضر بهم ، والمصلحة هي موضوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل «الطوائف المختلفة في الدين والمتحدة في تلك المصالح غير مفهوم» لانه عنوان على التفرق والاختلاف . ثم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين في الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا ممثلين «بالفعل» بثلاثة في مجلس شورى القوانين وأربعة في الجمعية العمومية . ثم ماد يقول انه كان يكون مفهوما «ان تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بإراء اصحاب هذه الفنون في المسائل الفنية ، ولان هذا يكون «أبعد من الشقاق وانفع لمجموع الامة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها » . ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذي نص على تعيين هؤلاء الممثلين متساويين عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب «ان الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك في انتخاب من لا يمثلها واعطت هي لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف .. وهكذا يشتغل كل فريق بما لا شأن له فيه ، على حسب المبدأ الذي جرى القانون عليه» (٥٨) .

وقد سبقت الإشارة الى بعض ما تبيت الصحف المتصلة بالوفد والوفديون كسلامة ميخائيل ، فور إثارة الموضوع . وفي ١٢ مايو أصدر بياناً رسمياً ذكر فيه ان تمثيل الاقلية في الدستور ليس الا دعماً لمزامم الانجليز لتسجيل الفروق في الدستور ، وان ليس في البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدين القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وان الاتحاد والتضامن هما موضع إعجاب العالم بأسره ، ومن يروج لسياسة ملتر وكيرزن انما يروج لسياسة اعداء البلاد ، ومصالحه الوطن قايى تقسيم ابنائه فتحل القيود المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، «انهم لا يريدون حكم الا بسوء فاحلروهم » . ووقع على البيان أعضاء الوفد الموجودين في مصر ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالى .. وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحاً سياسياً بحثاً في إطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال ( ٥٩ ) .

وأدلى ووصاف من هذا الموضوع بحديث الى البورص اجيشيان ، بأن مصر لا تعرف اكثرية واقلية ، والقول بان القبط اقلية حكم عليهم بأنهم اجانب . ولن يكون في البرلمان الا احزاب سياسية بمعناها العصري يكون القبط فيها مبعثرين . ولم يكن القبط في أى وقت موضعاً لتشريع استثنائي، بل عوملوا دائماً كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق «حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال أحسن من تمتعهم بها بعده » . وليس في مصر الاجنس واحد كونه القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على أى فارق ديني ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والامر تكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن في نشوء الولايات المتحدة ، والحديث عن

الاقليات يعوق سير التطور . وإذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط فلا ضير إلا يكون فيه قبطي . فلما سئل عن المؤتمر القبطي الذي انعقد في ١٩١١ قال انه فلم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها ، اذا كان كل طلب المجتمعين هو التعيين في الوظائف العليا ، وكانت دولة الاحتلال هي المانعة من ذلك لأحداث ثغرة في صفوف المصريين ، فكان الأصوب ان تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التي كانت واقعة في أيدي المحتل . وذكر انه كان هذا رايه أيامها (٦٠) . وفي اجتماع آخر خطب يقول ان الاحزاب في البرلمان لن تكون دينية بل اجتماعية من صناعية وزراعية ونقابية . . . فلامانع وأنا قبطي من ان يرشحني حزب العمال . . (٦١) . وكتب راجب اسكندر أحد كبار اعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على أساس ان البرلمان ليس مجلسا دينيا (٦٢) .

وكان نبلامة ميخائيل أحد اقطاب الوفد وعضو لجنة المركزية في بعض فترات الثورة ، كان نجم هذه الحركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذي يذكر نشاطه الواسع في ١٩١٩ ، والذي كان منفيًا مع سعد زغلول وقاده الوفد في سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه في لجنة الدستور التي اجتمعت الامة على مقاطعتها ولم تقم الا على انقراض حرية الشعب ولم تشكل الا في ظل الاحكام العرفية ، وكان ينبه ان من الأصلح ان توجه جهود الامة لا الى هذه الوجهة ، ولكن الى النضال لغودة الزعيم العظيم وصحية ، وليس على القبط ان يخشوا من عدم انتخابهم بعد ان رآهم مواطنوهم ثابتين على الجدا ، ولا خرز من عدم انتخابهم ، بل الضرب ان يمثلوا كاقلية فيوجدون في وسط هدائي (٦٣) . ووجه جهوده للثورة لعقد الاجتماعات دفعا عن خطة الوفد وتميئة لها . ويلحظ له اثر واضح في معظم الاجتماعات التي عقدت وقتها في القاهرة . كما يلحظ في ذلك نشاط فخري عبد النور في جرجا ونجيب اسكندر في نادي رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح في المنصورة ، وغيرهم من رجال الوفد .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة بنحرون فيها تمثيل الاقليات وقع عليها عدد كبير من القبط . وارسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية في بور سعيد والبلينا ومنيا القمح ، وعقدت اجتماعات للقبط في طنطا والمحطة الكبرى وملوى واسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الانبياء ، كما وجه احاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية في كل من طنطا وبنها وغيرها (٦٤) .

ودعا جميع القبط الوفدين وغيرهم في ١٨ مايو الى اجتماع بالكنيسة البطريركية يعقد صباح اليوم التالي . فحضره نحو ٥٠٠ قبطي بدأوا بالهتاف



لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكروم عبيد . والقى فيه سلامة خطابين هاجم فيهما بدعة التمثيل الطائفي وضررها ، وحذر من الدعاة لها . وحكى للجمع من نفسه عندما كان يعمل بالقضاء وتقل من القاهرة الى ادفو جزاء على تشييعه للوقد ، فكان يقابل في سفره عند كل مدينة بالاستقبالات الشعبية تقام له . وذكر كيف ان مرقس خنا انتخب نقيبا للمحاميين ثلاث مرات متتالية ، وكذلك انطون ارقش السوري في بلدية الإسكندرية . ثم قال « انتم ممثلون تمثيلا فعليا في الوفد المصري والاعلانية لكم فيه ، يريدون ان يضيعوا عليكم هذا التمثيل المبني على شعور . . . . . واستبداله بتمثيل غير قانوني » وارسل كامل صدقي الى الاجتماع برقية في هذا الشأن ، وتكلم انطون جرجس انطون ووبصا واصف ، ثم الشيخ مصطفى القاياتي وغيرهم ، ثم صدر قرار الاجتماع بهاجم تمثيل الاقليات ويطالب بعودة الزعماء المنفيين والافراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الاحكام العرفية ، مع التمسك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعا سياسيا كاملا في مضمونه (٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الاقليات برفضها الجماهيري الواسع . على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت اللجنة العامة للدستور رفضتها بالاقلبية في أغسطس . وكان غير صحيح ما قيل عن الجدل الذي ثار بشأنها ، ان لم يتحقق في هذا الجدل ما كان يخشى منه من ان يقود الى محنة وتغلب المواطنين ويهيج الاليم من الذكريات ، ان « حكمة الشعب المصري تلبى ان تفارقه ، وتأثير التطور الفكري الحديث لا يزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفوف الحداثيين ومناهج العصرين ، فنحن امة ناهضة . . » (٦٦) .

على ان اهم ما ينبغي استحضاره ، ان كان لهذه المسألة جانبان - كما سبقت الاشارة - احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والآخر يتعلق بالمسألة القومية ونمو جامعتها السياسية في مختلف المؤسسات . واذا كان رفض مبدا تمثيل الاقليات يحقق نصرا في الجانبين . فهو في الحقيقة ليس انتصارا كاملا في اى منهما ، بل خطوة من خطوات النصر . والمسألة الوطنية لا تزال تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لا تزال تحيط بها رواسب في الفكر السياسي والسلوك الاجتماعي .

واذا كان رفض تمثيل الاقليات يعني نجاحا للنشاط السياسي للوقد ، وانتصارا على خصومه . ويظهر ايضا حجم الثقة التي كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الراي العام الفعال في مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها التيار الذي يبني الجامعة القومية في قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد كمؤسسة سياسية وطنية الاتجاه القومي كتيار فكري ، تلقى عليهما عبء

السير بالسالتين في طريق التحقيق الفعلى الكامل لاهدافهما . ان رفض تمثيل الاقليات لم يكن اساسه العزوف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ، ولكن كان اساسه ان الصفة المصرية العامة كافية لذلك ، وانهما وحدهما الخليقة يلمزج بين عناصر الامة وتحقيق المصرية مجتمعا ودولة وعلاقات . فكان الانتصار يرفض تمثيل الاقليات يعنى من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية القومية .

## المراجع

- (٢٠١) مجلة الكاتب - يولية ١٩٧٠ - طارق البشري
- (٢) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية - الجزء الاول - محمد شفيق غريبال - ص ١١٠
- (٤) صحيفة الأخبار ١٦ مارس ١٩٢٢ ( الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض ) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعا وهي ٣٥ رسالة - ثم نشرت كلها في كتيب اسمه « الكتاب الأبيض الانجليزي » ترجمة عبد القادر المازني ، ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) في الكتيب النص الوارد في المتن رغم انه ورد بالصحيفة ورغم ان المازني اشار في التمهيد ان الكتيب تجيب لما امر في « الاخبار » - ولعل الرقابة على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص في الكتيب معه ان تضمنت الى اهميته ، ولعله سبب آخر .
- (٥) مسحف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢ - النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الإنكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ .
- (٦) مسحف : وادي النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢
- (٧) صحيفة وادي النيل ٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٨) صحيفة الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٩) صحيفة مصر ١٢ مايو ١٩٢٢
- (١٠) صحيفة وادي النيل ٣٠ ابريل ١٩٢٢ .
- (١١) صحيفة وادي النيل ٤ ، ٢٧ ابريل ١٩٢٢ .
- (١٢) صحيفة النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ - مقال « السيد علي » صاحبها .
- (١٣) صحيفة مصر ٥ مارس ١٩٢٢ .
- (١٤) في أعقاب الثورة - الجزء الاول - عبد الرحمن الرافعي ص ٥٣ - ويراجع كمال مقال أحمد وليق في اللواء الجديد ١٧ مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطني في هذا الشأن .

- (١٥) صحيفة الأخبار • مارس ١٩٢٢ •
- (١٦) صفح ١٩٢٢ وخاصة صحيفة الاستقلال • وكان من وقع على البيان هو عزيز مبرم • سكرتير الحزب •
- (١٧) صحيفة الوطن • ابريل ١٩٢٢ •
- (١٨) صحيفة وادي النيل ١٧ مايو ١٩٢٢ • صحيفة الافكار ١٥ ، ١٦ مايو سنة ١٩٢٢ •
- (١٩) بالنسبة لميز مبرم يمكن الرجوع الى الفصل الخامس به في « شخصيات ومراحل عمالية » لأمين عز الدين • وال • مذكرات في السياسة المصرية • لعماد حسين هيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطي واتجاه مبرم •
- (٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ ابريل • ١٠ مايو ١٩٢٢ •
- (٢١) صحيفة الأهرام ١١ مايو ١٩٢٢ • صحيفة الوطن ذات اليوم • صحيفة الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٢ •
- (٢٢) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو ١٩٢٢ •
- (٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ •
- (٢٤) صحيفتا الاستقلال والأهرام ٢٧ مايو ١٩٢٢ •
- (٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٢ يولية ١٩٢٢ •
- (٢٦) صحيفة الاستقلال • ٣ يولية ١٩٢٢ •
- (٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ مايو • ٨ يولية ١٩٢٢ •
- (٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ يولية ١٩٢٢ •
- (٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ مايو ١٩٢٢ •
- (٣٠) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٩ مايو ١٩٢٢ •
- (٣١) صحيفة الوطن ٢٩ ابريل • صحيفة الاستقلال ٢ مايو ١٩٢٢ •
- (٣٢) صحيفة وادي النيل ٢٧ ابريل ١٩٢٢ •
- (٣٣) صحيفة مصر ٢٨ ابريل ١٩٢٢ •
- (٣٤) صحيفة وادي النيل ١٠ مايو ١٩٢٢ •
- (٣٥) مطايب اللجنة الترمية ( المبادئ ) من ٤١ • ومطايب اللجنة العامة من ١٠٨ •
- (٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ ابريل ١٩٢٢ •
- (٣٧) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ مايو • أول يولية ١٩٢٢ •
- (٣٨) صحيفة الوطن ١٧ مايو ١٩٢٢ •
- (٣٩) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ •
- (٤٠) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ •
- (٤١) صحيفة وادي النيل ١٥ ، ١٦ يولية ١٩٢٢ •

- (٤٢) صحيفة الأخبار ٢ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور من ١١٠ ، وصحيفة مصر ١٤ مايو ، ١٠ يولية ١٩٢٢
- (٤٤) صحيفة مصر ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ١٦ - ١٧ يولية ١٩٢٢ وصحف أخرى .
- (٤٥) صحيفة الوطن ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٧) مقال من فريد ابراهيم جرجس في صحيفة وادي النيل ٢٤ مايو ١٩٢٢ ، وآخر باعضاء قبلى بذات الصحيفة ١٥ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٨) صحيفة القلم ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ - ١٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥١) صحيفة الامرام ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٢) صحيفة اللواء المصرى ١٥ - ١٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٣) صحيفة الوطن ١٦ مايو ، صحيفة النظام ١٤ - ٢٣ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور من ١٠٨ .
- (٥٥) صحيفة الامرام ١٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٥٦) مضابط اللجنة العامة للدستور من ١٠٩ .
- (٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد فى أكتوبر ١٩٢٠ .
- (٥٩) نشر البيان فى صفح ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٠) نشر فى اليورص اجيغيان فى ٣١ مايو وترجم فى صحيفة الاخبار فى ٢ يولية ١٩٢٢
- (٦١) من خطاب له بالكنيسة البطوسية فى ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٢) صحيفة الاخبار ١٤ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٣) صحيفة الاخبار ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ مايو الى ١٥ يولية ١٩٢٢ وخاصة الاخبار والنظام ، الامرام ٢٧ مايو ، وكتيب صدر باسم دبراة الاقباط من طلب تمثيل الاقلياه على غلانه باسم سلامة ميخائيل وصوره .
- (٦٥) صفح ١٩ ، ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، وكتيب دبراة الاقباط .
- (٦٦) صحيفة مصر ٨ يولية ١٩٢٢ .



# المجالس النيابية

---





## المجالس النيابية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من أى حكم يتعلق بالتمثيل النسبى للأقليات ، ومتضمنا كافة الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق للمصريين جميعا ، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، مع حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وقد سبقت الإشارة الى أن رفض مبدأ التمثيل النسبى دل على مدى الثقة الشعبية فى مستقبل التطور القومى للنظام الديمقراطى ، وجاء انتصارا للوفد على خصومه وأعداء الحركة الوطنية الديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها الوفد والتيار القومى الذى بنى الطائفية فى مجال النشاط السياسى لدى الكتلة العريضة من الراى العام الفعال فى مسائل السياسة . كما سبقت الإشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، وكان ذلك يعنى نجاحا سياسيا لمصر مجتمعا ودولة ، وانتصارا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، إنما كان يقتضى أن يختبر الانتصار والثقة به فى التطبيق العملى للموسم ، سيما فى معارك الانتخابية . وهذا يقتضى البحث فى مبنى الوفد والأحزاب المختلفة للموقف القومى الجامع فى معارك الانتخاب ، ومدى هذه المواقف لدى الجماهير . مما يفرد ببيانها هذا القسم من الدراسة . ويلحظ فى هذا الأمر عاملان :-

أولا : الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور ١٩٢٣ ، أن رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، لم يرض دعاة التفرقة وفى مقدمتهم الانجليز ، وانطوا منه على غيظ شديد ، وترهبوا فرص المستقبل ان تجىء بما يودى الى إثارة الموضوع من جديد . ويلحظ ان مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب على سؤال وجه اليه بمجلس العموم وقتها ، أجاب بأن السلطات البريطانية

في مصر قد قامت غير مرة بحماية الاقليات ، وانها ستوالى تقديم هذه الحماية في المستقبل لمن يحتاجون اليها ، وانه مهما كانت خطة القبط اليوم ( اى رفضهم حماه الانجليز لهم ) فانهم كانوا يتوقون الى هذه الحماية سنة ١٩٠٧ (١) . وعبرت المورنينج پوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الاقليات ، قائلة ان من ايد منهم التمثيل النسبى انما نان فريقا صغيرا ولكنه يتصف بالشجاعة ، ولكن الغالبية منهم رفضته لانها خافت من التعبير عن رأيها بصراحة ، ثم حرّضت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة «الظاهر انه يجب انقاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا في تصريحها السابق (٢٨ فبراير) بمسألة الاقليات . ولا ريب ان الحكومة البريطانية تقول - اذا احتج الاقباط وقالوا انهم لا يريدون ضمان التمثيل النسبى - انه ليس للحكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز . ولكن مثل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لاقلية دينية . . ومن الخطر السماح للجنة (لجنة الدستور) ان تبت نهائيا في مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية . . » (٢) . اما الاجبشيان جازيت فقد حرصت ان تبلر بدور الشك لدى القبط في موقفهم ، وقالت ان تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الاقليات المسيحية في دستور ١٨٧٦ ، ولكنها عادت فرفضت مبدأ التمثيل النسبى في دستور ١٩٠٨ ، وظهر ابان صدور هذا الدستور الاخير حماس شديد لمبدأ المساواة الكاملة ، وانتخب في غمرة الحماس مسيحيون كثيرون في اول انتخاب ، ولكن الحماس مالبت ان انطفأ ، وقل المسيحيون واليهود في المجلس النيابى حتى تلاشوا ، ثم اشارت بجيت الى انه لم تعد ثمة مسألة اقلية في تركيا «بفضل المدايح» التى حدثت ، «ولانخال ان المصريين الذين ينظرون باهتمام الى مسألة تمثيل الاقليات بلهاء بعد الذى راوه في تركيا . . » (٣) .

**ثانيا :** من أهم الابواب التى انفتح بها باب الرجاء لاثارة مسألة التمثيل النسبى في المستقبل من جديد ، هو ما يترتب على نشاط بقايا اتجاه الجامعة الاسلامية والدعوة التى اثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الاشارة الى انه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثه العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش (اذا كان الملك قاصرا او غير رشيد) ان يكون مصرية مسلما . واعتبر دعاة التمثيل النسبى هذا النص من احكام التمييز الدينى للمسلمين ، ومن ملامح اضعاف الطابع الدينى على الدولة ، وتحدث عن ذلك محمود عزمى وصحيفة «الوطن» وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحا الى هذه اللجنة بالنص في الدستور على

أن يكون دين الدولة هو الإسلام : ووافقت اللجنة على هذا النص . ولم يستطع دور الاتجاه العثماني من اعضائها أن يعارضوه . ووصل به الدستور فعلا . وقد علق صحيفه «الوطن» عن ذلك بقولها «إن هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا فى غى عنه . لأنه يفتح أمام المصريين أبواب الأخذ والرد مما يؤدى الى التفرقة المرة التى يختصون ونوعها . الا يطمون أن البلاد وان تكن أكثريتها اسلمية إلا أن فيها العند ، لو أن الذى لا يستهان به لا يدينون بالإسلام» وذكرت أن هذا النص يستمد بالدستور عن الانظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يشير مسألة هامة ، وهى انه اذا كان لمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها «مصدرا» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطة تنفيذية أوجد لها الدستور «مصدرا» هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين للدولة يوجب ايجاد «مصدر» له والاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الإسلام هو «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج من دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور (٤) . وكانت الصحيفة تعنى بهذه الإشارة الى أن النص المذكور يقضى الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الامتقاد الدينى ، وعندما قررت نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينية بالنخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى » . فأنبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور ( وكان عضوا بها ) تقريرا يعارضهما نشره فى الصحف . وقال أن الاقتراح الاول يشجع الملحدين على اعلان الحادهم ، وينبغى تقييد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والمأل المعترف بها . أما الاقتراح الثانى فقد هاجمه بشدة قائلا انه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الإسلام . اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا عفت مخالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا ( وهو ما يتوقع أن تسفر عنه المفاوضات ) ، وبريطانيا لاتزال تحارب « الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك أن يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين . ويقال أن شيخ الأزهر أيضا عارض فى وجود هذا النص بالدستور ، الا أن الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص « لا يمس ديننا ولا يخرج عقيدة » فكتب الشيخ شاكر يطالب الشيخ بخيت بأن يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو «لا يجوز للحكومة أن تفرض على الامة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع أحكام الدين الإسلامى الذى هو الدين الرسمى

للحكومة المصرية . « ( د ) وأوضح ما يعنيه موقف الشيخ شاذي من وجوب ان تكون الصدارة للجنة الدينية ، وان تكون لها الاولوية على الجامعة الوطنية . وكان حديث الشيخ شاذي جزءا من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجامعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يكمن فيما يشهد من تمييز سياسي بين مختلف الأديان ، وهو في تمييزه المسلمين كجماعة دينية ، انما يشير رد فعل مماثل بالنسبة للأقليات الدينية وخاصة القبط . ويفتح السبيل لان تلو نبرة التأكيد على الوجود الذاتي للأقليات الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائرة السياسية التي يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور اثر هذا الاتجاه في الممارك الانتخابية وفي ادخال الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفي اختيار المرشحين - مسلمين او غير مسلمين لمن يمثلهم . واستغلال أي من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت في استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، ايا كان مدى الضرر منه مستقبلا .

### اولى الممارك الانتخابية :

ما ان صدر الدستور في ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الاعداد للمعرفة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الاول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلي ان الصراع في الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلي أيضا ان الصراع فيها متعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التي يمثلها المرشحون . لان التنافس في النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاها سياسيا ، فقد يكون لأي منهم صفات او تحيط به عوامل اجتماعية او تاريخية او شخصية تؤثر في موقف الناخبين منه فضلا عن اتجاهه السياسي . ويمكن ان تستغل هذه الصفات او العوامل من المتنافسين للتأثير في موقف الناخبين . . تأكيدا للاتجاه السياسي او على خلاف منه ، ويمكن ان تستغل العواطف المختلفة للجماهير في هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الأساسية لطالبي التمثيل النسبي ان الجماهير تدخل الدين كعنصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الأساسية لرافضي التمثيل ، ان الاتجاه السياسي هو الحاسم في اختيار الجماهير بصرف النظر عن الانتماء الديني للمرشح . وبهذا كانت المعركة الانتخابية هي خير ما يفصل في صحة أي من هاتين الدعويتين ، وكانت محالا للنحز الاجتماعي للموقف الجماهيري العام في الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدي تأثيرها بالعامل الديني في اختيارها السياسي لممثليها في المجلس النيابي .

وكانت المعركة الأولى تدور في الأساس بين الوفد الذي يقود الحركة

الوطنية وبين الأحرار الدستوريين . والواجب تتبع ما أثر في هذه الحركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل - من بداية الحركة الانتخابية - لجانا عامة في المدن والبادر والاقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات واختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكوت كل من هذه اللجان العامة لجانا فوعية للإشراف على أوجه النشاط المختلفة في الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة .. الخ . وتكونت هذه اللجان - على عادة تشكيلات الوفد كلها - على أساس مجرى جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطي . فمثلا كان رئيس لجنة أسيوط بشرى حنا وسكرتيرها المصام اسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خنيسه ومحمود بدويش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد أبو الوفا . وكانت هذه اللجنة هي من اختيار مرشحي الوفد . لدارالى البندر والمركز ، فاخترت للاولى سينوت حنا والثانية محمود بسيوني . وشكلت في بنى مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكى عبدالرازق والقمص حنا غبريال (٦)، كما كان بلجنة الأزبكية جندى عبدالمك ودكتور رمزي جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين (٧) . وهكذا في غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر في الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط في سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطنى بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطي واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اقتصرت لجان الحزب الوطنى بالنقد ، ولوجهت النقد العام الى الطابع الغالب في اللجان كلها . وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الاولى ان ينبه المشرفون على تلك اللجان بالامر ولا ينشر عنه شيء الا اذا رفضوا (٨) . وتقدم الوفد في الانتخابات بقيادة الشيعيين بصرف النظر عن ديانتهم . كما حرص في بعض اللجان ان يتقدم اليها بمرشح ليس له في الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصي ، وذلك مثل ويصا واصف الذى يرشح بالطرية (دقهلية) رغم انه من ابناء وسط الصعيد ونيس له مصالح مادية بهذه الدائرة التى رشح فيها . وكان هذا الاسلوب الذى اتبعه الوفد كثيرا يؤكد على الاتجاه السياسى للمرشح بصرف النظر عن الدين او العصبية العائلية او المصالح المادية او الموطن الاقليمى . وستراد امثلة لذلك فيما بعد .

اما الأحرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على أساس ما يتمتع به اتصارهم من عصبية عائلية في اقاليمهم او مصالح مادية ، باعتبار ان غالب هؤلاء الاتصار من صفوة اصحاب الملكيات الزراعية في الريف . ولعله النقطة اعمتها في التركيز على الانتماء الاقليمى وفي احياء رواسب الافكار التقليدية والخلافات الحظية القديمة وفي تركية العواطف الدينية . وقد كانت الخطة العامة للأحرار أنهم رقعوا ايضا ضد الوفد شعار « اختيار

الكفاء « ، باعتبار أن لديهم صفوة من المتعين ومن أصحاب الكفايات الفنية و المهنة المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على أساس أنه حزب ليس له برنامج سياسي ويعتمد على الاثارة . ولكن الوفد رد على شعار « الكفاءة المخلصين » ، وقال ان برنامجه هو تحقيق الاستقلال ، ووضع من سر الحركة أن كانت شعارات الوفد نصي موسى التهمت ما اتقاه الاحرار وظهر التأيد الشعبي الكاسح له . فلم يعد للاحرار الا ان يتحصن مرشحهم بعنيتهم العائلية في اقاليمهم . ونضع هذا على السياسة العامة للحزب بالنسبة للتفرقة الدينية .

وقد ظهر عن الاحرار نفعة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم بالوفد ، وعمدوا على الترويج بان القبط ينتمون لمصالحهم الذاتية ويؤثر بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك ، وان اقطاب الوفد من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين . وظهرت هذه النفعة أكثر ما ظهرت في صحيفة « الكشكول » السياسية الاسبوعية الفكاهية التي كانت تناوىء الوفد وتروج للاحرار الدستوريين . وبسطت صفحاتها اخبارا واحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بانهم يجهلون اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب (٩) . نشرت الصحيفة مرة تحت عنوان « مجلس قروي أم مجلس ملي » تذكر ان انتخاب لمجلس قروي ابنوب عدد من الاعضاء اسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا بغير تعصب . وكان تنشر حوارا اقرب الى المرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة ان واصف بطرس غالى رجل مهتم بالادب لا شأن له بالسياسة وان أعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ مجبروا من اختياره عضوا به ، واسمت وبصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط « بتوع مؤتمر اسيوط المشهور له فى سرهم مسألة اقلية واكثرية ورسوموا خطة يضمنوا بها التسلط على اممال الوفد وتسير دفعة القضية المصرية » ، وان هؤلاء هم من اقنع واصف غالى بالانضمام الى الوفد ، وأنه منذ دخل الوفد بدا الصراع بين سعد والاعضاء الآخرين ( العدليين ) ، ونفخ وبصا واصف فى هذه الفرقة ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من المسلمين ، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و٣ من المسلمين ، ثم ذكرت الصفحة « ان اليوم الذى ترى فيه الاكثرية انها هضمت حقوقها وتسلطت فى رقابها قوة الاقلية يكون يوما شره مستظيرا . » (١٠) .

واطرد الهجوم على القبط فى الوفد مع ارتفاع موجة لمركة لانتخابية ، وقيل انهم يرشون التهم نصف العاصمة فى الانتخابات ، واتهم يطالبون بأجر عن وطنيتهم يتمثل فى مقاعد البرلمان (١١) ، وتردد الحديث عن تكتل الناخبين القبط تأييدا لمرشحين القبط ، وهوجم سينوت حنا واخوه بشرى حنا على أساس انهم كانوا من انصار التفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب

أسكنر الذي رشحه الوفد في دائرة أشمون ( المتوفية ) ضد عيسوى باشا زايد ، ومكرم عبيد الذي اتهم بأنه كان من أنصار مشروع ملتر عندما وعده الانجليز بأن يكون « أول مدير ( محافظ ) قبطي » ، وتردد الحديث عن « خواهر التعصب » في اللجان الانتخابية التي يكثر فيها القبط (١٢) . وزادت هذه النغمة علواً باتهام القمص سرجيوس بأنه هاجم الإسلام في إحدى محاضراته ، وياقول بأن إبطال مؤتمر أسيوط ( المؤتمر القبطي ١٩١١ ) يترفع في بيت الأمة و « تعمل الأقليات على شق وحدة الأمة بالاستئثار بمصالحها واعتبار الأكثرية كما مهملاً » ، وأن القبط احتلوا الوفد وحاربوا به الأقلية والأكثرية ، وأنهم يهددون إذا لم ينجحوا في الانتخابات بالعودة إلى مبدأ التمثيل النسبي ، والويل للأكثرية إذا خسر القبط فطالبوا ببقاء الانجليز . كما أثر اتهام الموظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوي الحاجات ، وأن القبط في القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الإفراج عنهم . وكان من الواضح أن هذه الحملة تهدف إلى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسي إلى صراع طائفي ، أو بالأقل إضفاء الصفة الطائفية على هذا الصراع . وقد كان رجال الوفد جميعاً يهاجمون الأحرار ويكشفون مواقفهم المتأولة للحركة الوطنية، ومن رجال الوفد في ذلك ويصا وأصف ومينوت حنا وسلامة ميخائيل ، فكانت « الكشكول » تلقى الصبغة الطائفية عليهم وتقول أنه ليس لهؤلاء القبط أن يهاجموا أعيان المسلمين (أي الأحرار الدستوريين) ويتهمهم بالروق عن الوطنية ، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط وأعيان المسلمين (١٣) . وعن « الكشكول » أخذت صحيفة « الترياست » الانجليزية التي قالت في هجومها على الوفد أنه خضع لإشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم البعدية إلى المسلمين من ١ : ١٣ ، وكذلك فعلت التايمز (١٤) .

وفي يولية ١٩٢٣ - خطب حافظ عفيفي، أحد أقباط الأحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب « السياسة » ، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك في مدى إخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك في الوفد . واذ كان من نشاط الوفد منذ ١٩١٩ السيرة في المساجد إلى اتجاهه السياسي ، فقد عملت « السياسة » على انتقاد هذا العمل أثناء الحركة الانتخابية لأن المساجد بيوت للعبادة فقط ، فلما خطب سلامة بأحد المساجد مهاجماً الأحرار ، كتبت « السياسة » تقول أنها تكره أن يعنق سلامة ميخائيل منبر رسول الله (١٥) .

واستغلت « الوطن » باتجاهها المتأوى لقوادة الوطنية ، هذا الاتجاه وعادت إلى الدعوة للتمثيل النسبي للأقليات (١٦) ، وعملت على تخويف القبط من آثار اللهجة القارضة التي يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الأحرار الدستوريين ، قالت « أن هذه اللهجة ليست من ألفنا

نحن الاقباط أن نخاطب به اخواننا في كل عصور التاريخ ولا يجوز أن نتخذها لهجة لنا على الإطلاق . . ان كلمة جارحة من فم أحد الاقباط موجهة الى أحد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم . . » ، فإذا كان أمثال مدلي يكن وحسين رشدي وعبد الخالق ثروت مخطئون « فليس مطلوباً منا نحن الاقباط أن نحرر ورقة اتهامهم » (١٧) وارادت الصحيفة بذلك ان تقرر عزل القبط جميعاً عن ميدان الصراع السياسي الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياحاً من الانعزال عن الحياة العامة الوطنية ، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الأجنبية . وقد نشرت «الكشكول» هذا المقال كاملاً مساهمة منها في إذاعته . وكانت «الوطن» تحاول ان تؤكد دائماً أن التميز الطائفي أمر حاصل وواقع ظاهر في المعركة الانتخابية، وان هذا يقتضي العودة للمطالبة بمبدأ التمثيل النسبي . ولكنها اعتمدت في هذه الدعوى على ما يحاول الاحرار اتارته من جو عام في هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها الا القول بأن حديث رجال الوفد عن الدعوة لاتحاد القبط والمسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلاً واقعياً تسوقه الا قولها أن الوفديين قد نصبوا عند انتخاب أحد القبط في لجنة شياخة البرجاجة بالمنيا (١٨) .

والذي يمكن ايضاحه هنا ، أن مرشحي الاحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساساً على العصبية العائلية والروابط الاسرية في الاقاليم ، كانوا ينساقون الى استخدام الفوارق الدينية في خصامهم مع مرشحي الوفد ، كلما وجدوا ان ثمة فائدة لهم في ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الامر في دوائرهم الانتخابية بالسيوط وقتنا ، كما واجهها رافب اسكندر في اشمون . وكان منطق الاحرار في هذا الشأن واضح ، لان الاعتماد على العصبية يفضي الى استخدام التمييز ، وتتخذ الدعاية الانتخابية على ايدي هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية وتعلو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التي يعتمد عليها الوفد في الاساس ويكاد يستخلصها لنفسه باعتباره حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضي تركيز الفوارق بين المواطنين وبث الاثارة العاطفية بينهم للايهام بقيام روابط أخرى غير الرباط السياسي الوطني العام ، وذلك مادام هذا الرباط الاخير يكاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريباً على مطلب الوفد السياسي .

ويلحظ «وقف» الاحرار الدستوريين هنا ، أكثر ما يلحظ ، في ردود الوفديين عليهم . وقد تولدت صحيفة «البلاغ» الوفدية بمشرى الفوارق الطائفية ، واتهمت الاحرار بأنهم الموعزون باتارتهما في الصحف الانجليزية ، وأشار الى ذلك رجال الوفد في خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد في إحدى كلماته «بقيت لي كلمة أخيرة في تلك الدميسة المنكرة التي



يقوم بها المستعمرون في هذه الايام للتفريق بين المسلمين والاقباط ..  
( والحقيقة انهم ) اشقاء لان امهم مصر وابانهم سعد زغلول .. » ، وتحدث  
عن درس الوحدة الوطنية الذي علمته مصر للعالم والشرق خاصة ، وحكى  
انه عندما خرج « العدليون » على الوفد صدر القبط غالبية في قيادته ، فذهب  
مكرم الى سعد زغلول منبها الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « اني  
لا اعرفك انت ولا اخواتك كاقباط بل انتم مصريون وكفى » (١٩) . وخطب  
عازر جبران في احتفال عيد النبروز بأسبوط قائلا ان المشكلة ان اعداء  
الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد (٢٠) . ولغير هذين كلمات عدة  
في هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى اثناء المعركة الانتخابية . ووصل  
الاسكندرية في ١٧ سبتمبر ، وكانت اول خطبة له في القاهرة يوم ١٩  
سبتمبر ، استهناها بقوله انه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة ، وانما  
هي قديمة تبدأ من عهد محمد علي ، وكان للحركة العربية فضل فيها  
عظيم ، وكذلك السيد جمال الدين الافغانى واباعه وتلاميذه ، وكذلك  
مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم اتت النهضة الاخيرة على اثر نهضات  
سابقة . ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا ، « ان النهضة الاخيرة  
امتازت على سابقتها بأن اوجدت هذا الاتحاد المقدس . بين الصليب والهلال  
(تصفيق) هذا الاتحاد الذي ارجو مصر جميعها ان لاتنهاون فيه فانه فخر  
هذه النهضة وهو عمادها .. وهو الذي اضرب له خصومنا الذا اسقط  
من ايديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما اردنا تحرير رقابنا من النير الذي  
وضعوه في اعناقنا . يقول خصومنا اننا حماة الاقلية فيكم لانكم قوم  
متعصبون فلا بد من ان تبقى بينكم لحفظ العدل فيكم .. هذه الحجة  
سقطت بالحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام  
فيكم فاحلروا هذه الدسيسة واعلموا انه ليس هناك اقباط ومسلمون  
ليس هناك الا مصريون فقط . ومن يسمونهم اقباطا كانوا ولا يزالون انصارا  
لهذه النهضة . وقد فصحوا كما فصحتم وعملوا كما عملتم وبينهم افاضل  
كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فاحسبوا الثراب في وجوه اولئك الدسائسين  
الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . اننا لا امتياز لواحد على آخر الا  
بالاخلاص والكفاءة . فيهم اجسامنا وفيهم من هو افضل من كثير منا .  
اقول هذا لاني اقول الحق ويجب على زعيمكم ان يقول الحق . لقد برهنوا  
في مواطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة .. نادرة واقتخر (انا الذي  
شرقتمولي بدعوتي زعيمكم) باثني اعتمد على كثير منهم ، فكلمتي ووصيتي  
فيكم ان تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وان تعرفوا ان خصومكم يتميزون  
غيبا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولولا وطنية في الاقباط  
واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبي لهدميتهم ، وكانوا يفوزون بالجاء  
والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال ، ولكنهم فضلوا ان يكونوا مصريين

معديين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الحسف ويذوقون الموت والظلم على أن يتبنوا محمين بأعدائهم وأعدائهم . هذه المزية يجب علينا أن نحفظها وأن نغيا دائما في صدورنا ، واتى افتخر كل الافتحار كلما رايتكم متحدين متساندين فحافظوا على اتحادكم . . . ( ٢١ ) . وفى ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية وخطب هناك قائلا « أن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصرى ومصرى » . وقال انه يسه أن تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباط ( ٢٢ ) .

وقد جرت انتخابات الدرجة الاولى فى ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية فى ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصارا ساحقا ، ونجح من رشحتهم أو من انضموا اليه جميعا ، مسلمين كانوا أو أقباطا . ولم يظفر الاحرار الا بستة مقاعد ، والحزب الوطنى الا بربعة .

### الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية فى اثر الاولى ، وجاءت الثالثة فى اثرهما . ومن المعروف أن وزارة الوفد سقطت فى نوفمبر ١٩٢٤ وتولى احمد زيور رئاسة وزارة تضم الاحرار وانصار الملك . حلت مجلس النواب القائم فى ٢٤ ديسمبر واجرت انتخابات جديدة فى ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وقهر ان غالبية مع الوفد وسعد ، صدر قرار بحله فى ذات يوم انعقاده وبفى الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الاحرار من وزارة زيور ، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة فى ١٢ مايو ١٩٢٦ .

ولا يكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا فى ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، ان ثار فى ايها مسانة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من اشارة الى هذا الامر ، الا ما ذكرته « الوطن » من اشتباك بين انصار مرقس خنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطى ايضا) عند الكنيسة المرقسية بعد الاحتفال بعيد الفطاس فى ١٩٢٥ ، وانتقدت « السياسة » استعمال بيوت العبادة فى التظاهر السياسى وتشجيع « الشباب الطائش » على الهياج . ولا يعد هذا الحادث ان صبح من مظاهر الاثارة الطائفية كما يبدو واصحا . ولا يظهر من مطالعة « مصر » و « الوطن » خلال هذه الفترة أن ورد باى منهما اشارة لاثارة طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم ما يلحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لاي حادثة او واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سكهتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من اثارة تتعلق بالمسلمين والقبط .

في الانتخابات . كما يحفظ خلوص الوفد وخطبه رجاله من التعرض لهذا الامر أيضا .

ولعل من اسباب هذا الهدوء الكامل . انه في انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البرليسي واجراءات القمع التي مارستها حكومة زيور ضد الوفدين . وبين مقاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد الا يخوضوا هذه معركة سياسية حرة مفتوحة . ولكن أن يصلوا اساسا بالقمع والاضطهاد والتزيف الى نسب النتيجة . فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم في اثاره النعرات الطائفية او العواطف الدينية او العصبية المالية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ : فقد تمت على اساس ائتلاف بين الوفد والاحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض المقاعد للحزب الوطني . فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ . اذ توفي سعد زغلول في اغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد ، ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة ، وحل محلها وزارة من الاحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى اواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت واعيدت الحياة انيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلي يكن للاشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ، وجرت الانتخابات في ٢١ اكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الاحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من اهم ما اثير فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الاحرار الدستوريين .

### موقف الاحرار الدستوريين :

ان للاحرار الدستوريين وضع فريد في السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمروا اكثر من عشر سنين يتنقلون كالمطارير الفزع لا يجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلي في ١٩١٨ وساهموا في انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من ايديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا في لجنة الدستور عن «حقوق الامة» الدستورية ظنا منهم انهم «الامة» ، واملا منهم في امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الامة ، فلم يظفروا من تأييد الامة في اول انتخاب الا بسنة مقاعد من ٢١٤ مقعدا (٢٤) . وظهر لهم انهم فاقدون للتأييد الشعبي الذي يختص به الوفد دونهم ، واثبتت تجربة الانتخابات الحرة انهم لابد فاشلون ، واضطروهم هذا الى التنكر لمبدأ «الحرية الدستورية» الذي ادعوه . فشاركوا زيور - والملك من ورائه - في تزيف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال اساليب البطش والقمع اثناءها ، ففشلوا ايضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذي ساهموا في اعداده هو ذاته الذي اسماه عبد العزيز فهمي بعد انتخابات ١٩٢٥ إنه

ثوب فضفاض . ولم يستطيعوا الحكم في ١٩٢٨ الا على اساس التعطيل الرسمي للحياة النيابية . هؤلاء الاحرار هم ذاتهم الذين كان اسلافهم في حزب الامة من اول عن صقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ، ضد تبعيه مصر لتركيا . وفي مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاسلامية . وبعد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حريا عليهم .

ومن جهة علاقة الاحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالين الحد من سلطاته عند اعداد الدستور ، ولكنهم في ١٩٢٥ اضطروا الى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا ان التحالف لا يؤتي ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما ابدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما ابدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم في وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وانشأ لنفسه حزبا اسماه حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد . فخرج الاحرار من وزارة زيور وأتلفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئا حتى توفي سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذي امدته ثروت مع الانجليز ، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر للاحرار انهم صاروا اصحاب اضعف السهمين في الائتلاف القائم متامروا عليه فانفض ونولوا الحكم وحدهم . وظهر ان ليس لهم سند من برلمان يقام على اية صورة ، ودلتهم التجارب السابقة على ان الوفد ينجح في الانتخابات لو اجريت حرة كما حدث في ١٩٢٤ ، وينجح ايضا وان كان بنسبة اقل - لو اجريت غير حرة كما حدث في ١٩٢٥ ، وينجح ايضا لو اتلفوا معه وتسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث في ١٩٢٦ . . . . . فصاروا على يقين من انهم طريدو هذه المؤسسة . وعطلوا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لان ذلك هو الضمان الوحيد لا استمرار حكمهم الذي اطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم واجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون اسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم في ابرام المعاهدة لفظوا حكم الاحرار ليعود الوفد ويحاولون ابرام المعاهدة معه ، لانه وحده - بنفوذه الشعبي - الكفيل بمنع المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا ايضا وجد الاحرار ان السياسة الانجليزية تتكرر لهم وتضحى بهم في النهاية . ولم يجدوا لهم مرضا بعد سقوط وزارتهم الا ان يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم . ولم يجدوا لهم في النهاية سلاحا يطعنون به الوفد ، الا اثاره التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد اذ صاروا في مأزق سياسي يهدد مستقبلهم السياسي كله ، وبعد اذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة في مجال العصبية والتعصب الطائفي .

وكان الأحرار الدستوريون . هم خلفاء من يلجأوا في مفتتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية في مواجهة الخلافة الإسلامية ، وكانوا يضمون صفوفه من أكثر المفكرين المصريين أمثال رشيد رضا ودعوة لبناء القومية المصرية ، هم من وقف ضد سعي الملك ورئاسة الخلافة الإسلامية بعد إلغائها في تركيا ، سنة ١٩٢٤ ، فأصدر الشيخ علي عبد الرازق كتاب « الإسلام وأصول الحكم » يناقش الأساس الديني لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الإسلامية ، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الديني عن الحكومات المستبدة . وكان الشيخ علي عبد الرازق من أسرة كبيرة تعتبر من أعمدة الأحرار الدستوريين ، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ بظاهرة ضد بطش الملك به ، ففصم تحالفه مع الملك في وزارة أحمد زور ، وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمي وغيره بلجنة الدستور ضد التمثيل النسبي للأقليات ، ومواقف طه حسين المماثلة على صفحات الجرائد . ولكن كانت كل هذه المواقف تنضم رصيدا للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الأساسية وهي الوفد ، مادام أن الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال . ومادام أن هذا الرصيد ينضاف إلى مكاسب « الأمة » ، وأن « الأمة » ليست الأحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور ، ولكنها الحركة الوطنية التي يقودها الوفد . فلم يجد الأحرار في أواخر ١٩٢٩ سندا يمكن الاستناد عليه إلا الأثر الطائفي وتركيز روح التعصب . وللضرورات السياسية وللمصالح وأحكامها . وبدأوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ أذنت الظروف السياسية بخروجهم من الحكم ، وفي منتصف ١٩٢٩ تقريبا . ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلي : -

أولا : كان أحد الخطوط الأساسية لدعوى الأحرار، أن القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صبغ مصر بالصيغة القبطية ، وأن قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد ، مفتشين في كل قرار أو موقف وفدي عن عنصر « المصلحة القبطية » ، المصلحة المنافية لمصالح المجموع . قالت صحيفة « السياسة » . « أن الآف الأقباط هم الذين يتحكمون في أمور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصري . . » ، وأنه إذا كان الرسول قد أوصى مسلمي مصر بقبيلها خيرا ، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين (٢٥) . وتقول « أن وليم (مكرم عبيد) ومن إليه ( القبط ) هم الوفد ، والنحاس ومن إليه ( المسلمون ) هم التابع . » وتسخر من فخرى عبد النور قائلة أنه يحيى ليالي رمضان بتلاوة القرآن في بيته ، حتى إذا انصرف القراء « دعا القسيس فظهر البيت من آثارة التلاوة والزيارة » (٢٦) .

وقد فسر الأحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود . . . هندرسون ، بأنها معارضة يقودها القبط في الوفد لغرض في أنفسهم ، هو

الا تحصل مصر الى اى اتفاق مع بريطانيا . حرصا على بقاء نصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الاقليات في مصر ، وحرصا على الا تسقط هذه الحماية من ايدى الانجليز فيصر القبط تحت رحمة المسلمين (٢٧) . وقد كتب توفيق دوس ( لم يكن عضوا بالاحرار وقت كتابة هذا المقال ) ان عرف تعاطفهم ) مقالا في صحيفة الديلى تلجراف قال فيه ، ان ثمة من ينهم الملك بأنه ضد المعاهدة . وأنه « حينما عدت الى مصر وجدت تهمة معاملة ضد الاقباط ولاسباب مشابهة ، اعنى ان الاقباط ان يشعروا بالطمأنينة بعد انتقال الجوش البريطانية الى قناة السويس ، وانهم من اجل هذا السبب ينانون المعاهدة من صميم قلوبهم .. » ، ثم انكر عن القبط هذه التهمة (٢٨) . وذكرت « الوطن » ان الاحرار الدستوريين هم اصحاب هذه الاشاعات .

وقد افسر الاحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للاحرار ، فسروها بأنها سياسة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط . وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف . واحد كبار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الاحرار ولشبهة ما كانوا يتخذونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة ابان حكم الاحرار . ولكن الاحرار فسروا هذا الموقف الوفدى « ان وليم واخوانه يكرهون ان يروا ابناء المسلمين يتعلمون ويرتدون ، ولا يسمعون ان يروا هؤلاء البناء ينافسون ابناء طائفتهم في ميدان العلم . ومن مبادئهم التى يعملون لها ان يبدلوا اقصى ما في طوقهم لتعليم ابناء طائفتهم مع العناية بتجنيد ابناء المسلمين ، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الاستاذين عبد الفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لانهما نفذا السياسة الحكيمة التى لا تعرف هذه الاغراض .. » ، ثم عقت قائلة « والنحاس باشا الابله لا يفهم هذا ولا يفطن اليها . » (٢٩) . وهكذا عمل الاحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة وقتها الى قضية واحدة اوجدوها اصطناعا ، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد في رأيهم ، وبين المسلمين ويعمل الاحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : لما بدأت المعركة الانتخابية ، اعلن الوفد عن مرشحيه ، فهاج الاحرار يعلنون ان القبط هم من استبد بالترشيح ، رغم ان عدد المرشحين القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب (٣٠) . ويظهر من شواهد هذه الفترة ان الاحرار رغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية في كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيا وكان للاحرار فيها عصبه . حدث ان خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقبض خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليه لأنه يخرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطى ضد مرشح مسلم .. » ، ويهدد

يفتح الباب أمام « انجلترا المسيحية » للإبقاء على حماية الاقليات (٢١). وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق اندراوسى الذى ناب عنهم فى جميع الانتخابات السابقة ، وحفرتهم من دسائس من يشرون التفرقة الدينية . وحذرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكى ميخائيل وحفرت الناخبين من خطر التعرّض للطائفية التى يدعو اليها خصوم الوفد (٢٢) .

ويحكى عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طيطا ، « وكانت طيطا احدى الدوائر التى دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبلى فى اعتبارات الوطنية . وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء ... » ثم قال ان كان من اكبر انصار المرشح الوفدى القبلى الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الاسلامى بطيطا . وقال فى حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القدر مقصورا على المرشحين فى دوائرهم او فى مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقترفونه فى السر يخلطون منه فى العلانية .. بل كان سلاحا مكشوفنا يشهره جماعة الحزب الوطنى والأحرار الدستوريين فى الصحف والخطب والنشرات ويلحون فيه الحاسا بضلع شره ويزيد فى صمته انهم يراءون به ولا يخلصون . » (٢٣) . ويظهر كثيرا من صحف الوفد ان الأحرار كانوا يوزعون منشورات صريحة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبلى ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود (٢٤) .

ثالثا : انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الأحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زقلول ان طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لشورة ١٩١٩ وللنهضة المصرية التى اعقبتها ، وتقرر ان يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز الى الوطنيه المصرية ، ويصير - كما يدبر العقاد - عنوانا للوطن المصرى ذا أسلوب مناسبه للآثار ولجد تلك الايام (٢٥) . ونسى المشروع لما تولى الأحرار الوزارة ثم اعيد احياؤه بعد فوز الوفد . وفتش الأحرار فى هذا الامر عن عنصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للآثار الدينية ضد القبط والوفد . بدعوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لأن ضخامة البناء ذى الطراز الفرعونى تتطلب اتساعا فى مساحة الارض لاتترافر فى المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيبنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، انما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعونى . ثم قالوا انه أجدر بالتشبيد أن يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الآثار الدينية قائلين أن التشبيد بالطراز الفرعونى غير مفهوم ، وأن مكرم عبيد هو من يتشبه به لأنه « يتخذ حتى القنون وسيلة لغايات خاصة لا يجهلها احد ، وأداة لأرب

سياسة « . ثم عمقوا الاثارة قائلين ان اقامة الاضرحة على الطراز الفرعوني امر غير مألوف عند المسلمين . لأن الطراز الفرعوني طراز وثني ، والواجب على من يتولى الحكم « ان يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة » . . وفي هذه الامة اربعة عشر مليوناً من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الاسلام . فليس يصح ان يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم باملاء من مكرم والاعان من النحاس «وانف دين الدولة راغم» . ثم زادت اللهجة شدة ، تنعى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن «عد زغلول صفته الوطنية بقولها أن سعدا رجل مسلم تربى في الأزهر ومات على الاسلام وكان يحمى الاسلام من كيد الكائدين . ومن الامتحان للدين الاسلامي ان يبنى له ضريح وثني . ثم قالوا ان الاسلام في خطر وان الهجوم عليه يشند ، والقبط في الوفد اما متعلقون للدين أو مفسحون للظمن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة الصوافف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الامر الجليل (٣٦) .

وابعد : نغيب الاحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يعملون على صبغها بالصبغة الدينية وصياغة الصراع السياسي كله صبغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفته مصر في غالب التغييرات الوزارية الحزبية ، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الاداري مع سياستها، او على الأقل تقلل من تنافره معها . ولكن الاحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على انه طرد المسلمين وبقاء على القبط . وتحدثوا عن نسبة عدد القبط في الموظفين المطرودين وفي الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشاراً قبطياً في المحاكم المختلطة ، هاجت « السياسة » قائلة أن عدد المستشارين القبط في هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون اربعة فقط ، وهو يتخطى النسبة العددية للقبط (٣٧) .

واحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسي الى المعاش قاترات الصحيفة ذات الاعتراض قائلة ان وزراء مصر المقوضين قد صار تصفهم من القبط . فلما أحالت الوزارة الى المعاش اربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين . وكان غالبيتهم من رجال الاحرار الدستوريين او المرتبطين بهم أو بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقي اباظة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلي مدير البحرية ومحمد سعيد لطفى مدير القليوبية ومحمد حيدر مدير قسم النظارة والحفر . هلل الاحرار وكبروا لان جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطي واحد . واستدلوا من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التي يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الاحرار لهذا الاجراء على توجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من



ارتباط بالاحرار ، لأن الاحرار لم يضربوا مثلاً واحداً لمسلم اخرج ولم يكن معادياً للحكومة الجديدة أو لقطبي بقي وكان مؤيداً للحكومة السابقة . وكان كل ما استندوا اليه حجة صورية . هي انه ما دام لم يطرد موظف قطبي فاما ان يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نزعة طائفية واما ان يكون اعترافاً من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قطبي سيء .

**خامساً :** ارتقى موقف الاحرار من الهجوم على سياسة انوفد وتفسيرها تفسيراً قبطياً ، ومن الاثارة ، الى محاولة وضع ضياغة نظرية لمفهمهم . فتجاوزوا الاثارة الدينية والعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة واجهزتها على اساس وجود اقلية واكثرية دينيتين ، لا بالنسبة للتمثيل النسبي في البرلمان فقط ولكن بالنسبة لأجهزة الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع اساس ديمى طائفي للدولة . وقد كتبت « السياسة » اعنف واخطر ما يكتب في هذا الشأن بعنوان « التمثيل النسبي للاغلبية .. هذا ما يفكر البعض في المطالبة به » . وصاغت في هذا المقال فكرياً سياسياً جديداً ومتكاملاً للاحرار على اساس مبدا التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به « السياسة » على كل ما دعا اليه مثقفو الاحرار واسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل اكثر المواقف تبايناً يظهر من مقارنة موقف الاحرار في ١٩٢٥ عندما آردوا الشيخ على عبد الرازق في دعوته الزمنية الحكم في الاسلام ، وبين هذا المقال الاخير الذي يقول « جاء وقت كانت الامم الاسلامية فيه تنظر الى مصر على انها البق بلاد الاسلام لقيام الخلافة الاسلامية فيها . وكان التفكير جدياً في ان تكون هي دولة الخلافة ، وان كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفي ان يحدث في المستقبل . فان مصر ليست دولة من دول الاسلام فحسب ، وتكتفي الى هذا ارقى البلاد الاسلامية واعلاها وارسخها قدماً في المدينة وابعداً سمعة في العالم ، واخلق بها بعد ان يتحقق لها استقلالها ان تصبح اقوى الامم ايضاً واقدرها على حفظ مكانة الخلافة .. » ، ثم قالت انه مما يتنافى مع هذا الواقع ان يكون ممثلو مصر في الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وان يقال ان الاقلية الساحقة من ابناء مصر وهم مسلمون لا يصلحون لتولي المناصب الكثرة ، رغم ان الدستور ينص على ان دين الدولة الاسلام . وانه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الاسلامية ان يكون ممثلوها في الخارج مسلمين كما يكون ممثلها في الحبشة قبطياً . ثم عرجت على نقطة اخرى هي ان البعض طالب عند وضع الدستور بان يكون للاقليات تمثيل نسبي ، وكانت حجته هي الخوف من ان يحقق الظلم بالاقلية ، ولكن الامر صار الآن على عكس ذلك ، اذ جرف تقوؤ الاقليات الآن كل شيء وطني وصار سلطاتهم هو الاعلى مما يحقق به الغبن على الاكثرية ، وان لهذا الوضع آثاره الوخيمة «والرأي العام لم يعد يخفى اشمئزازه من هذه الحالة» (٣٨) . وبهذا حاول الاحرار ان يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبي ، لا لكي يبيناه القبط كما كانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لكي

يتناه المسلمون . وتحدثوا كثيرا عن أن حقوق الاغلبية مهضومة ظنهما الاقلية ، وأن واجب الاغلبية « أمام الواقع المشاهد » أن ترفع الصوت عاليا مطالبة بحقوقها الكاملة ٢٦١ . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل . وكان رئيس تحرير صحيفة « السياسة المسؤل » كتب ينفي تهمة التعصب عن حزبه قائلا ان كل ما يهدف اليه « احرار » أن يجسوا البلاد الخطر يوم تجد الاكثربة أن القبط يمسكون بالحكم . فيكون يوما نصيبا وكارثة وطنية .

ومن هذا المواقف ظهر ان المصلحة السياسية للاحرار كانت هي الغالبة على كل عناصر التنوير في فكر مثقفهم . الذين كان لهم دورهم العام في تطور الفكر المصري . على ان الحزب اسرف على نفسه وعلى اعضائه بهذه السياسة الجديدة . فاضطر ابادير حكيم عضو الحزب لوصو نبطيا الى الاستقالة منه . ونشر استقالته في الصحف واصفا سياسة الاحرار في التفرقة بانها انتهاك سياسي لهم ، وقال انه حاول اذرة الامر داخل الحزب وكتب الى محمد علي علويه سكرتير الحزب طالبا الي ذلك . فلم يجب الي طلبه (٤٠) . وكتب عبد المجيد ابراهيم صااح يحاول أن يخفف من وقع هذه الحملة ، فقال بمنطق كبار ملاك الارض ان تسامح الاحرار الدستوريين مشهور لان نصف « مديري اعمالهم الخاصة والمؤمنين على ادق اسرارهم واموالهم من الاقلية المحترمة » وأن الاحرار ابرياء من وصمة التعصب الديني (٤١) . وعملت صحيفه « مصر » على حث القبط المنتهين الى الاحرار على أن ينزكوا هذا الحزب الذي يضرهم نار الفتنة (٤٢) . ولكن بقي الاتجاه الفالب في الاحرار - في هذه الايام - مصرا على موقفه وان البلاد بتهددها خطر اجتماعي وقومي مما أسعوه بسياسة الوفد التي تفضي الى اغناء الاكثربة الدينية من المسلمين في الاقلية القبطية .

#### دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكنا ازاء هجمة الاحرار . وقد كان معه تأييد شعبي عريض وابمان به كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد نضال سنين عشرين منذ الثورة ، ورصيد جهده البناء في تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسي والكفاح الوطني الديمقراطي ، ضد الانجليز والملك والاحرار جميعا . كما كان بناءه الحزبي ونشكيلاته تنسجم مع رنضه للتفرقة الدينية وزعمه تعثيل الجامعة السياسية الوطنية ، ولاعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقصرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد في هذا الشأن هي ذاتها سياسته أيام سعد . وفي حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موجهة  
 انهم يسيطرون عليه من دون المسلمين . وان نفوذهم ازداد طغيانا بعد وفاد  
 سعد ، ردت «مصر» تقول ان القبط يلتفون حول الوفد لانه وكيل الامة  
 المكافح من أجل استقلالها ولانه «أول مجهز على الفوارق الطائفية وأول  
 مآقت للنزعات القديمة وأول من حفر قبر المواراة للتعصب الدينى ...» .  
 وان ليس من اضطهاد او تضيق بقادر على فصل القبط عن المسلمين . ولا  
 القبط فى الوفد تقدرهم الامة قدرهم (٤٢) . وكتبت تقول ان الاضرار  
 للمستورين بسياستهم الاخيرة يضررون بمجموع الامة ويظهرون ان لم يبق لهم  
 خطة ، الا التفريق بين أيمانها وإيقار الصدور من الناحية الطائفية لشفى الامة  
 الى شقين . وعندما فان الاحرار ان حكومة الوفد فصلت كثيرا من الموظفين  
 الكبار ليس بينهم قبطى واحدا ، عقت «مصر» بان السبب يرجع الى عدم  
 وجود مدير (محافظ) قبطى . وأن الاحرار لا يصدر عن إيمان حقيقى بما  
 يزعمون من عبادة على الدين . فهم يتكلمون عن طغيان القبط فى الوفد  
 ولا يشيرون الى طغيان الانجليز فى مصر ، ويعتبرون القبط على وجهه  
 الخصوص هم اعداء الاسلام ، ويفضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية  
 الكاثوليكية والانجيلية الأمريكية ، ويعتبرون القبط وحدهم هم المسيحيين من  
 دون هذه البعثات الاجنبية ، ثم اتهمت الاحرار بانهم أكثر من روج للالحاد فى  
 مصر (٤٤) . وتبنت «البلاغ» وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين الى  
 ما اعترى الاحرار من ارتداد عما سبق أن زعموه لانفسهم من أنهم دعاة  
 التجديد والنقد ، بعد اذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبى للاكثرية والاقلية  
 لا فى البرلمان فقط ولكن فى الوظائف العامة أيضا (٤٥) . وسخر الجميع من  
 محاولة الاحرار تحويل مسألة «الطراز الفرعونى» لفريق سعد زغلول الى  
 مسألة دينية .

وواجه رجال الوفد ومرشحوه فى الانتخابات الدعابة الدينية ضد القبط  
 حيثما وجدت فى دوائر الاقاليم ، وكانوا يوزعون المنشورات التى تواجه هذه  
 الدعابة وتهاجم الاحرار . ويظهر من تتبع هذا الامر أن الدعابة الدينية ضد  
 القبط لم تكن ذات تأثير هام ، وقد اسمرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من  
 رشحهم الوفد . وكانت التقاليد اعمية فى صالح هؤلاء المرشحين ،  
 وكثير منهم سبق أن مثل دائرته الانتخابية فى الانتخابات الثلاث السابقة ،  
 وكان الانتماء السياسى هو ما عليه المعول أكثر من أى شيء آخر . وكانت  
 مهاجمة الوفدين للآثار الدينية ، لاتعتمد فقط على الدعابة السياسية و  
 الخطابة او المنشورات . الخ ولكنها تستمد أساسها من الواقع الموجود  
 فعلا الذى اعتاده الناحيون من الوفد منذ نشأته فى ١٩١٩ ، وقد رأوا  
 الوطنيين - مسلمين وقبطا - يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون  
 ويعتقلون ، ثم وجلوا من القبط أعضاء يمثلونهم فى مجلس النواب والتيوخ ،

ووكلى مجلس النواب فى ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويصا واصف ، ورئيس مجلس النواب فى ١٩٢٨ هو ويصا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس افعل فى التأثير واقدر على الاقتناع من المثل الفعلى الواقعى : والمثل الفعلى مهما صغر من الدلالة مايفوق الكتب والاسفار .

وزع فى احدى الدوائر منشور يقول «اياكم ايها الاخوان من الالتفات لبعضى ذوى الاغراض الدين يجعلون للدين دخلا فى هذه الخطة العامة يقولهم هذا مسيحى وذاك مسلم ، فالبرلمان ينظر فى جميع مصالحكم الدنيوية . وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زقول على هذه المزاعم الباطلة . . . وكلكم تعرفون ان الوفد يضم بين دفتيه اعضاء مختصين من اخواننا الاقباط وان رئيس مجلس النواب ويصا بك واصف قبطى والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطى ايضا . . . » (٤٦) . وكان قسم كبير من اقطاب الوفد يسافرون الى الاقاليم يؤيدون مرشحي حزبهم ، وحرصوا فى كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية ان يواجهوها . وقف ويصا واصف فى احدى دوائر المنيا يقول «اننى امثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبها» . . . وكان ويصا واصف من اواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية فى اقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية فى هذه الدائرة . وكثيرا ماوقف مكرم عبيد يخطب مستمعينا كمعادته بايات من القرآن الكريم او نصوص من الاحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن اهم مايلفت النظر ان الوفد كان يواجهه اى اثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء ذات تمثيل موقفا سياسيا لحزب معاد له او تمثيل موقفا فرديا من احد المرشحين او الكتاب او غيرهم او الالة عصبية فى اية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها فى القضية السياسية الاساسية ، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة . وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط ، فى مواجهة اى اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة ، فاصبحوا يفسرونها على انها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط (٤٧) .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى ، انتخب ويصا واصف رئيسا له . وتحدث فى اول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا «انى ارى عاملا آخر اثر فى تجديد ثقتكم بى - اردتم القضاء على هذه الحركة الائمة التى كانت ترمى الى انقسام وحدة الامة . . . » ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلمانى الدولى الذى انعقد فى برلين فى صيف ١٩٢٨ . وان وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبية الامم تنهما بتفاضيهما عن الدفاع عن الاقليات فى بعض البلاد . وقال «كنا قهقريين ،

مفتبين نرفع رؤوسنا باسمين فرحين لما وصلنا اليه نحن الشرفيين الذين يقال عنهم انهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان ... « (١٨) » .

### حصيلة النشاط الانتخابي :

كانت هذه تقريرا حصيلة ما عرفته المعركة الانتخابية الاربع التي حدثت في العشرينات من اثاره لتفرقة الدينية . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات الخامسة التي اجرتها حكومة اسماعيل صدقي في يونية ١٩٢١ . وقد شكل صدقي وزارته في ١٩٢٠ بعد طرد حكومة الوفد ، ومالبث ان انفى دستور ١٩٢٣ واصدر دستورا جديدا عرف باسمه ، يفسح لسلطات الملك على حساب البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد . والف حريا باسم حزب الشعب . وايد الاحرار الدستوريون حكومة صدقي في البداية ثم ارتدوا عنها منضمين الى الوفد في مقاومتها . فلما اعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الامة لقاطعتها وقاتعها الاحرار الدستوريون . فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جدية . ثم جرت الانتخابات السادسة في مايو ١٩٢٦ . بعد اعادة العمل بدستور ١٩٢٣ ، وكانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولفت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع الراي العام المصري .

وقد سبقت الاشارة الى ما اثير من تفرقة دينية في الانتخابات والملايسات التاريخية التي اثير فيها هذا الامر وحجم الاثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها . كما اشير الى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف السياسي ، والى صلتها بوجود العصبية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامعة السياسية الدينية . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : -

اولا : من اهم ملاحظه عباس محمود العقاد عند تطبيقه على انتخابات ١٩٢٩ ، قوله ان جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التعصب الديني كانوا خصوما للمرشحين الوفديين ، وأنه لم يسمع عن مرشح وفدي لجأ الى هذا السلاح . وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادئ الوطنية السياسية وحدها في ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين خصومه بالعصبية أحيانا ، وبالتعصب الديني أحيانا أخرى . ولكن رغم ذلك فان الناخبين المصريين يعلمون ان البرلمان للمصريين جميعا ، ولذلك لا يعباون بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين «ويتجرون بالتعصب الذميمة» وأن الحقيقة ان فصل المصريين بين الشعور الوطني والشعور الديني قد بلغ مبلغا يغبطهم عليه «بعض الامم الأوروبية التي لا زال الاحزاب فيها معزوفة باسم المذهب الديني أو الكنيسة» .

وإذا كان الاحرار الدستوريون قد اتهموا الوفد بسيطرة القبط عليه واستبدادهم باختيار مرشحيه في الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول ان من

نجح من القبط في الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعا ، ولم تكن هذه النسبة لتزيد عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط . وقال انه لا ينبغي الحديث عن النسب ، وان السجون والمناقي والقتل في غمار الحركة الوطنية ، لم يعرف نسبيا بين قبط ومسلمين ، وان من القبط من هم اقرب الى الاسلام من الطفاة المتأففين من الاحرار الدستوريين (٤٩) .

ثانيا : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات ان لم يرم مرشح وفدي بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية في دائرته ، وحتى من لم يتمثل منهم فترة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا ، لم يستطع استخدام هذا السلاح ، لانه كان ضد سياسة الوفد بما لا يستطيع الحزب ان يتغاضى عنه ، ولان اي مرشح وفدي لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسي وجماهيري اساسه الانتماء السياسي وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط . ولكنه كان ضد ان تستعمل لصالحه او لصالح احد من رجاله ، وهو لم يكن في حاجة اليها بشكل عام . كما كان التكوين المصري الجامع لحزب الوفد عاصما له من ان يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الامر اذا اضطروهم ضعف مركزهم الى استغلاله . وعلى اي حال ، فتكاد تكون حالات مادرة جدا ، تلك التي لجأ فيها مرشح عن الوفد الى استغلال العامل الديني . ومما امكن معرفته من بعض هذه الحالات ، ماحدث في دائرة قنا الانتخابية في ١٩٥٠ بين يس احمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الاشراف هناك وبين مكرم عبيد الذي نان خرج على الوفد . وكان بس احمد واخوه ضد الوفد ومكرم في جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس احمد . وكان للعصبية العائلية الرما في هذه الحالة .

والملاحظ ان الوفد جرى احيانا على ان يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية او الاقليمية ، وعن روابطهم الدينية ايضا . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطني العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة الى نيابة وبصا واصف عن دائرة لا تربطه بها صلة اقليمية وليس فيها قبطي عداه . وفي انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم في دائرة المرافعة ، ويقال ان سمدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسي الوطني الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية في بلد أسرة الشيخ المرافعي . واعتاد الوفد ان يرشح في دائرة الدلتجات بالبحيرة قالي ابراهيم ، وهو ليس من اهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح في الانتخابات .

ثالثا : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد انه او ان احد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التقاط شواهد تثل على ذلك الا شاهدين فقط . اولهما هجوم وجهه الاحرار الدستوريون الى الوفد في صحيفة

«السياسة» في أول أكتوبر ١٩٢٢ . ذكروا فيه أن بعض الوفدين اتخذ الدين وسيلة في الانتخابات ونسوا اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلاً على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد في ميت عمر . ولم تذكر مثلاً غير ، ولا أوضحت وسيلته في استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد الثاني الذي أمكن التقاطه ، هو أحاديث توفيق حنين في صحيفة «مصر» عن أسباب سقوطه في انتخابات ١٩٢٩ أمام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد في اليوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبي للأقليات (٥٠) ، وقاد في بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة في صحيفة «مصر» حول ما أسماه اضطهاد القبط في وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها ، وكان توفيق حنين دائم الاثارة حول هذا الأمر . مغرطاً في حساسيته إلى حد اساءة التأويل بشأن أية بادرة أو إشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيماً وقع على قبطي . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ في دائرة الشواشنه بالقيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخى حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلاً للدائرة في مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حكى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلاً ، أن كان هناك أربعة عناصر تؤثر في الانتخابات ، الأول أن كل خصمه مرشح الوفد ، وأنه هو رشح نفسه على مبادئ الوفد ، والثاني أن خصمه كان مرشحاً في ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح في المرات الثلاث السابقة وكان أخا لوكيل حزب الوفد ، والثالث أن خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم في دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع أن كان خصمه مسلماً وهو قبطي . وذكر أن لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول ، فكلاهما وفدى ، كما كان الأمر الثاني عتبراً ، وأجماً له لا لخصمه الذي لم يفد الدائرة في أى من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسين متوازنين بالنسبة للأمر الثالث لأن من قبائل الأعراب من أبد توفيقاً ضد الباسل . أما الأمر الرابع فقد كان له تأثير هام . وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشوراً يؤكد أن تراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر أن خصمه استغل الدين استقلالاً واسماً أثر في «الطبقة الجاهلة وهي الأكثرية المطلقة من الأهالي» ، وأنه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشوراً كان له وقع المؤثر . وقد كتب أنصار توفيق حنين منشوراً ضد الشيخ شككوا فيه في صديق أقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا «أن العامة وهي لا تقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظري من المبادئ يكفي أن ينطبع في ذهنها أن بعض رجال الدين أقضى بتفضيل المسلم على المسيحي وأن من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبح زوجته طالقاً ...» .

ولكن الكاتب يقول «اعترف ان هذا العامل لم يكن وحده كافيا لاسقاطي ...» ثم يضيف عنصرا خامسا الى العناصر الاربعة السابقة ، «وهذا العامل هو بلا نزاع الذي سبب سقوطي» ... وهو ان منافسه كان مرشح الوفد ، وان الوفد انتصر له وايده ضد توفيق حنين وارسل احد اعضائه البارزين حمدي سيف النصر صاحب التفوذ الكبير بالقيوم لمناصرة عبد الستار لباسل ، بالاجتماعات والمآدب والخطب ، ويضيف ان خصمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عبد القري يعتبرونه صاحب العزوة فايده (٥١) .

والظاهر ان لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب انه وخصمه تساوا في الوفدية ، وقد كان من المعروف ان بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه «على المبادئ الوفدية» دون ان يرشحه الوفد وبغير التزام برأي الحزب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء ان كان له في الدائرة مرشحين ضدهم . وقد اوضح العقاد هذه النقطة في احدي مقالاته تعليقا على ذات الانتخابات (٥٢) . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد احد اقطاب الوفد ، ان كلن الامر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

ومما ينبغي التنويه عنه ، انه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الاجنبية وحماية الاقليات في مصر ، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد ان ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبي عند اعداد الدستور ، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية ، ان لم يؤت هذا التحفظ ماعقدوه عليه من آمال بالنسبة لأكثرة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دماء التفريق وهوامله .

لذلك اعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ في مشروع المعاهدة الذي امده محمد محمود وهندرسون في صيف ١٩٢٦ . وصيخ التنازل في صورة مذكرة بريطانية توجه الى رئيس وزراء مصر تنص على : «ارغب ان اثبت هنا انه لم ير محل للاشارة في المقترحات الى حماية الاقليات التي ورد ذكرها في تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على انه من المسلم به ان هذه المسألة تكون في المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها» (٥٣) .

### نتائج الانتخابات البرلمانية :

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات في كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التي عمل فيها بدستور ١٩٢٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرة ، جرى اولها في يناير ١٩٢٤ وعاشرها في يناير ١٩٥٠ ( ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدقي سنة



١٩٣١ ) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابية وتعيينا . اذ كان ثلاثة اخصاه بالانتخاب وخمسة بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفى كل خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الاعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الاولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى اتم السنوات العشر . . وكان أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقا للمستور صدقنى الذى صدر وقتها .

وقد أمكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط فى كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفى كل دائرة انتخابية . على أن المجال لايتسع لسرد كل هذه التفصيلات ، ويمكن هنا ايضاح الاتجاه العام بالارقام فى حدود مايفيد فى استخلاص الدلالات العامة (٥٤) .

اولا : فى الانتخابات الاولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الاحرار ستة اعضاء ومن الحزب الوطنى اربعة . وكان عدد القبط فى المجلس ١٦ عضوا ( بنسبة ٨٪ تقريبا ) وكلهم من الوفديين . . وفى الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٥ عضوا . وفى الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الاحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط فى المجلس ١٧ عضوا ( بنسبة ٩٪ تقريبا ) .

وفى الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، أصبح العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٥ ( بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧ ) ، نجح من الوفد ٢١٢ عضوا ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٢ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الاحرار ، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٢ عضوا ( بنسبة ٩٪ تقريبا ) .

وفى الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١ ، التى تمت طبقا للمستور اسماعيل صدقنى ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضوا ، وقد قاطعها الوفديون والاحرار ، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى انشاء صدقنى والحزب الوطنى . وكان عدد القبط فى المجلس اربعة فقط ( بنسبة ٢٥٪ تقريبا ) .

وفى الانتخابات السادسة سنة ١٩٣١ التى تمت بعد اعادة دستور ١٩٢٣ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٢٢ ( ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهى دوائر سينا والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط فى المجلس ٢٠ عضوا ( بنسبة ٨٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات السابعة سنة ١٩٢٨ . كان العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ٢٦٤ ( بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧ ) وكان قد انشق أحمد باهر والنقراشي وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدي وتحالفوا مع "أحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الأحرار والسعديين ١٩٤ . ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطني ٤ . ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عدد القبط في المجلس ٦ أعضاء فقط ( بنسبة ٢٣٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلي ٢٦٤ أيضا . وحصل فيها الوفد على أغلبية كبيرة ، وقاطعها الأحرار والسعديون . وكان عدد القبط في المجلس ٢٧ عضوا ( بنسبة ١٠.٥٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلي ٢٦٤ أيضا . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفدية وتحالفوا مع الأحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من السعديين ١٠٢٥ عضوا ، ومن الأحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطني ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط في المجلس ١٢ عضوا ( بنسبة ٤.٥٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلي لأعضاء مجلس النواب ٣١٩ . بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧ ) . نجح من الوفديين ٢٢٨ عضوا ، ومن السعديين ٢٨ ، ومن الأحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطني ٦ ، ومن الحزب الاشتراكي عضوا واحد ، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٠ أعضاء ( بنسبة ٣٪ تقريبا ) .

ويلاحظ أن الانتخابات التي كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية ( باستثناء الانتخابات الأخيرة ) كانت هي التي يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ١٠.٥٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لا ينفجر فيها بغالبية يصل عدد القبط في مجلس النواب تتراوح بين ٢.٥٪ و ٤.٥٪ . والملاحظ أيضا أن عدد القبط في مجلس النواب « السعدي - الحر الدستوري » سنة ١٩٢٨ كان ٦ أعضاء ، وفي مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفي مجلس النواب التالي الذي شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والأحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم أنه قمة النفوذ القبطي في الوفد وأن ثمة تجمعا قبطيا سيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد إلى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، أما انخفاض عدد القبط في مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٥٠ فله أسباب يمكن الحديث عنها في مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجبى ان عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحماس كما تنبأت الاجيشيان حازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التدبذب في عدد القبط اتخفاضا ثم ارتفاعا ، انما كان مرتبطا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعترجها من تصاعد وانخفاض .

ثانيا : مجالس النواب الثلاثة الاولى ، كان العدد الكلى للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط من دائرتى شبرا/الازبكية . وفى المجلس الرابع كان العدد الكلى عن القاهرة ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والازبكية والموسكى ( وتناسل مكرم عبيد عن الموسكى مكتفيا بانتخابه فى قنا وانتخب بثلثه على حسين باشا ) . وفى المجلس الخامس ( برلمان صدقى ) كان العدد الكلى عن القاهرة ١٠ اعضاء منهم قبطى واحد . وفى المجلس السادس كان العدد الكلى ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والازبكية . وفى المجلس السابع كان العدد الكلى ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفى المجلس الثامن كان العدد الكلى عشرة منهم اثنى عن اللبان والمطارين ، ولم ينتخب قبطى واحد بالاسكندرية فى المجلس الخامس والسابع والتاسع ( \* ) .

وفى مديريات الوجه البحرى ، كان العدد الكلى فى المجالس الثلاثة الاولى ١٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط فى المجلس الاول وثلاثة فى المجلس الثانى ، وسبعة فى المجلس الثالث . وفى الرابع كان العدد الكلى ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفى الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيهم قبطى واحد . وفى السادس كان العدد الكلى ١٠٩ منهم اربعة من القبط . وفى المجلس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط فى المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبطى واحد فى المجلسين السابع والتاسع .

وفى مديريات الوجه القبلى ، كان العدد الكلى للاعضاء فى المجالس الثلاثة الاولى ٨٩ عضوا ، منهم ٩ من القبط فى المجلسين الاول والثانى و ٨ فى المجلس الثالث . وفى المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلى ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفى الخامس ( صدقى ) كان العدد الكلى ١٢٢ منهم ٣ من القبط . وفى المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١١٠ ، منهم ٣ من القبط فى المجلس السابع ، و ١٦ فى المجلس الثامن و ٩ فى المجلس التاسع .

---

( \* ) يلاحظ فى هذا البيان وما يتلوه ، ان الاشارة الى عدم انتخاب قبطى فى اى انتخاب او فى اية منطقة ، لا يعنى ان رشح اقباط وقبلاوا . بما قد يقيد حزبا على استقطابهم . وقد يكون السبب ان لم يرضع منهم احد او رشح قليلون غير قوى نفوذ سياسى فى هذه الحالات . وما قصدت الاشارة اليه هنا ان البيانات المذكورة مأخوذة من كتوف الناجحين فى الانتخابات ، وليس من كتوف المرشحين ، والدلائل تبطل فى نطاق هذا الملاحظ وحده .

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرها . ومن المعروف أن الانتخابات في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسي وحده في الأساس دون دخول للعصبيات العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . ويلي القاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلي ثم الوجه البحري كما يظهر أن لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحري إلا في الانتخابات التي انتصر فيها الوفد . أما الانتخابات التي انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطي فيها دائرة واحدة بالوجه البحري . والسبب فيما يظهر : أن الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط إلى مصيبتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء إلا في الوجه القبلي .

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة ، أن كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتتحكم فيها العصبيات العائلية ، وبعض هذه الدوائر كان مغلقا على قبط وفديين أو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مغلقة على القبط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، إنما بمعنى أنها مغلقة على ذوي النفوذ العائلي والمالي وهم في هذه الدائرة أسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من أنه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوي النفوذ العائلي والمالي أيضا إذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لذوي العصبيات من المسلمين ، ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق أساسا بالعزوة والجهاد لا بالدين وإن أمكن أن يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابي في هذه الحالة . وقد سبقت الإشارة إلى للسياسة التي عمل الوفد على اتباعها أحيانا في ترشيحاته ، وهي أن يرشح من رجاله أشخاصا في غير موطنهم أو عصبياتهم .

ويلاحظ في غير الدوائر التي تكون فيها العصبيات العائلية والملكيات الزراعية الكبيرة عاملا فعلا ، أنه يندر أن توجد دائرة مغلقة في تمثيلها على القبط ، إنما كان يتداولها نائبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى إلا عدد محدود جدا من دوائر الوجه القبلي كانت وقفا على أشخاص بعينهم ، وحتى هذه - كما سبق البيان - كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوي العصبيات المنتمين إلى حزب معين . أما غير هذه الدوائر فقد كانت تتداول بشر أن يمكن وضع قاعدة أو رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الديني للمرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من العلوم أنه كان يتكون من (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هي أساسا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال .

وفي سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لامضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط اضيف اليهم اثنان في انتخابات فرعية جرت في ١٩٢٦ ونقص واحد في انتخابات أخرى جرت في ١٩٢٨ ( بنسبة ٨٥٪ تقريبا من المنتخبين ) . والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بتشوتو وغيرهما (بنسبة ١٨٥٪ تقريبا من المعينين) .

وفي سنة ١٩٣١ ( برلمان صدقي ) كان العدد الكلى للاعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط ( بنسبة ١٢٥٪ تقريبا ) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نصر وادوارد قصيري وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ ( بنسبة ١٢٥٪ تقريبا ) .

وفي مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة ( بنسبة ١٣٪ تقريبا ) . وعدد المنتخبين ٨٨ ( كانوا ٧٩ ثم اضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان ) منهم ١١ قبطي ( بنسبة ١٠٢٥٪ ) . وعدد المعينين ٥٩ (بالاضافة التي جرت سنة ١٩٣٨ ليرتفع عدد المعينين الى نسبة ٢ : ٣ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وانطون الجميل ( بنسبة ١٧٪ تقريبا من المعينين ) .

وبلاحظ ان دائرة بولاق ، احدى الدوائر الأربع في محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم في ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز مبرهم في افسطس ١٩٢٦ ، وبقي مبرهم ممثلا لهذه الدائرة ( عن الوفد ) وجدد انتخابه لها في ١٩٣٦ حتى توفي في نوفمبر ١٩٤٥ . وفي دائرة المطارين احدى دائرتي الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبه باشا في ١٩٢٤ ثم انتخب بدلا عنه ابراهيم سيد احمد في مايو ١٩٣٠ . (في التجديد النصفى) ، وانتخب في هذا التجديد فهمي حنا ويصا عن دائرة اللبان . وفي العياط بالجيزة انتخب في ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم في سبتمبر ١٩٢٦ . وفي ديروط ياسيوط ( كانت خمس دوائر ) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله في ١٩٢٦ سيد قرشي . وبالنسبة للمعينين في مجلس ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسنين محل يوسف سابا عند وفاته في ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته في ١٩٣٠ ، وحسين رشدي محل اقلاد يوس برزي الذي توفي في ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسين رشدي عند وفاته في ١٩٢٨ ابراهيم فهمي .

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) انتخب منقريوس نصر محل محمود أبو النصر في مارس ١٩٣٣ (من التوفيقية) ، وعين محمد نجيب الغرايلي محل أمين غالي عند وفاته ، واحمد زيور محل بشاي

جرجس عند إبطال تعيينه . - وانتخب شهدي بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا . وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادي ويلاحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب أمين أحمد سعيد في بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلي ثم أحمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته . وانتخب رزق اخنوخ محل عبد الكريم أحمد علوي في ١٩٤٢ . وانتخب شفيق سيدهم الياس محل سيد محمد خشبه في ١٩٣٨ ، ثم انتخب بابل الاخير توفيق دوس في ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس اخنوخ فانوس في ١٩٤٦ ، وأحمد حميد أبو ستيت محل بطرس خليل بطرس في البلينا . وعين حسن حسني الزيدى محل وهيب دوس في ١٩٤٢ ثم أعيد وهيب دوس في ١٩٤٤ . . وهكذا .

ومن هذا يظهر ان لم يكن في الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبلى أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجزى في الأساس صدورا عن السياسة الحزبية وتركبة الحزب القوى أو الحزب الحاكم لانصاره في الانتخابات أو التعيين وذلك في العضويات الشاملة ، ولا يلحظ للطائفية في هذا الشأن اثر ملحوس .

## المراجع

- (١) صحيفة الاهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ - والصفحة الاخرى .
- (٢) نقلا من الاهرام ١٢ يونيو ، وصحيفة النظام ١٤ يونيو ١٩٢٢ .
- (٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ يونيو ١٩٢٢ .
- (٤) صحيفة الوطن ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٥) صحيفة الاخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ ، صحيفة وادي النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .
- (٦) صحيفة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .
- (٧) صحيفة الكشكول ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (٨) صحيفة مصر ٢٠ يونيو ١٩٢٣ .
- (٩) صحيفة الكشكول ١١ ، ٢٥ فبراير ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ يونيو ١٩٢٣ .
- (١١) صحيفة الكشكول ٦ يوليو ١٩٢٣ .
- (١٢) صحيفة الكشكول ١٣ يوليو ، ٢١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ يوليو ، ١٢ ، ٢٤ ، ٣١ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٥) صحيفة مصر أول يونيو ١٩٢٣ .
- (١٦) صحيفة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٧) صحيفة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٨) صحيفة الوطن ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٩) صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (٢٠) صحيفة مصر ١١ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢١) مجموعة خطب سعد باشا زعماء الحديث من ١٢ - ١٤ ، صفح ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣
- (٢٢) صحيفة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢٣) صحيفة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .

- (٢٤) دستور ٢٢ بين القصر والوقد • طارق الشرب • مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩
- (٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩
- (٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ نوفمبر ١٩٢٩
- (٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ ديسمبر ١٩٢٩ • صحيفة مصر ٢ ديسمبر ١٩٢٩
- (٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ نوفمبر ١٩٢٩
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ نوفمبر ١٩٢٩
- (٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٩
- (٣٤) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يناير ١٩٣٠
- (٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ يناير ١٩٣٠
- (٣٦) صحيفة السياسة ١٧ نوفمبر ١٩٢٩ ، ٢٦ يناير ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ فبراير ١٩٣٠
- (٣٧) صحيفة مصر ١٤ مارس ١٩٣٠
- (٣٨) صحيفة السياسة ٩ فبراير ١٩٣٠
- (٣٩) صحيفة السياسة ١٢ فبراير ١٩٣٠
- (٤٠) نص الاستقالة من صحيفة مصر ١٩ فبراير ١٩٣٠
- (٤١) صحيفة مصر ٢٢ فبراير ١٩٣٠
- (٤٢) صحيفة السياسة ١٩ فبراير ١٩٣٠
- (٤٣) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٢٩
- (٤٤) صحيفة مصر ٤ أكتوبر ، ٥ ديسمبر ، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فبراير ١٩٣٠
- (٤٥) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ١٩٣٠
- (٤٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٩
- (٤٧) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠
- (٤٨) مطبوعة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ يناير ١٩٣٠
- (٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩
- (٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ مايو ١٩٢٢
- (٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٩ ، ٣ يناير ١٩٣٠
- (٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩
- (٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ • مجموعة وثائق رسمية من ٣٤٠
- (٥٤) مضاميل مجالس النواب ، مضاميل مجالس اللبؤوخ في بداية كل فصل ليابى



# ابجھاز از الإداری

---



## الجهاز الادارى

بعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلدا قديما . وقلد من صعوبة التجديد ينجم عن كونها بلدا ذا تقاليد ، وبتعاضد القديم والجديد فيها ويتصارعان ازماتا . والباتى لا يجد امامه ارضا فضاء ، انما يجد ابنية تستخدم واطلالا مهدمة واثارا تحفظ ، ومشكلته لا ان يبنى فقط ، ولكن ان يختار بين انماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وان يلائم ويزاوج بين اراث الماضى والحول المفترضة لمتطلباته المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم ان لهم ماضيا عريقا . لقد نشأت اجهزة الدولة والادارة العامة في مصر من آلاف السنين ، بظهورها دولة مركزية موحدة ، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعابر العصور القديمة . واعتبرت بيروقراطيتها اصلا تاريخيا لما تلاها من نظم في كثير من البلاد الاخرى ، وحققت تنظيميا عالى الكفاية في الزراعة وري الاراضى وبناء الجيش ، فاكتملت الوظيفة العامة في مصر هبة واحتراما . ولكن هذا التنظيم الادارى كان يقوم في المصريين القديم والوسيط على الاساس الشخصى ، الذى يتلاءم مع نظام سياسى يقوم على حكم الفرد المطلق . وان جهاز الحكم في تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التى تضع نظاما اداريا وتستخدم طاقما من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها . وانسلطة التقليدية تصوغ نظاما سياسيا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دومتيا له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشئونه وبين ملك الدولة وشئونها ، ولا يظهر انفارق مثلا بين دخل الارض الزراعية ( وسيلة الانتاج الاساسية ) كريع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم ، وايرادات الحكومة مندمجة في دخل الحاكم ، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصى ، وتختلط ملكيته بالمال العام ، وتختلط علاقته بالحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتبرع عن ذلك ان النظام الادارى الذى يوجد هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ،

وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتنحدر مستويات التنظيم الإداري وتنشعب على أساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والمرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتنقسم بانقطاع تلك العلاقات . والمرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسئوليته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقي والجزاء يحدث في صورة العطاء أو المنع بالارحية أو الفضب (١) .

لاحظ ماكس فيبر أن طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التي تخدمها . لذلك فهو لا يفرق بين النظام الإداري الذي يعتمد على السلطة التقليدية . وبين النظام الإداري الذي يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطة القانونية ، (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيمًا هرميًا يخضع للإشراف من الأعلى على الأدنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسئوليات العاملين وواجباتهم وحنوفهم : يحدد كل ذلك في صورة قوانين وقرارات وتنظيمات إدارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب ، لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم ، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل في عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن مینه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الأدنى والراتب الأقل إلى المركز الأعلى والراتب الأكبر ، وبهذا كله يتفصل العمل الوظيفي عن مجال النشاط الشخصي والفردى للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تنفصل أدوات العمل من جهة منشأته وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فإن التنظيم الإداري الحديث يحقق مبدأ التخصص في الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية . ويمارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفًا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الأشخاص . وينجح هذا التنظيم في تحقيق أهدافه بقدر ما يجرد العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية ، وبقدر ما يضيق من أثر العناصر غير العقلانية وغير القابلة للتقدير . وبقدر ما ينجح في ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون ، وبقدر ما يحقق نمطًا من الممارسة الرشيدة يتعارض تمامًا مع جرية المشيئة الفردية والإرادة الذاتية .

ومن الواضح أن هذا التنظيم الإداري هو نتاج تطور اجتماعي واقتصادي

وسياسي . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدي وفكرة النشاط الموضوعي المجرد عن ذوات الاشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال بظهور السوق والانتاج السلمى الذى يبدو فيه النشاط الاقتصادى صادرا عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الادارى الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص فى الانتاج . ومن جهة ثانية فان هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام الديمقراطى الذى يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية . ويقوم على أساس تجريد السلطة من اشخاص الحاكمين واعتناق مبدأ المساواة أمام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالاشخاص ورفض فكرة ممارسة العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستورى بهذا الوضع ، قد ادى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذى ينظم علاقات أجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالافراد ؛ وبين القانون الخاص الذى ينظم علاقات الافراد بعضهم ببعض ، اذا كان ذلك فان ما يتوازى مع هذا التمييز . ما يؤدى اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه فى حياته الخاصة .

### النظام القديم :

كان نظام الادارة القديم فى مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية سابقة على التطور الرأسمالى المصرى ، او بعبارة أهم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالى العالمى ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها الى ابنائهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نظام التوريث الخاص بالملكىة ، ولكن من خلال نقل خبراتهم ومهاراتهم الى ابنائهم ، وتدريبهم على العمل ذاته الذى يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية فى تولى العمل ، وذلك بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين فى الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسى يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية . ثم جاء عصر محمد على وارسلت البعثات الى أوروبا لتلقى العلوم الحديثة ، وأنشئت المدارس غير الاندية ، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة فى فروع التخصص المختلفة ، وبهذا وضعت البنيات الاولى لبناء جهاز الادارة الحديث فى مصر . ولكن النظام الاجتماعى والسياسى فى عهد محمد على ومن تلاه من الولاة لم يكن يمكن من اتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة ، لأن النظام الرأسمالى لم يكن قد اتخذ مسيله بعد ، ولأن طبيعة السلطة التى يخضعها هذا الجهاز كانت تعتمد على الحكم الفردى ، وتعلمس من خلال نظام شخصى انتقل اليها من اتقاض التاريخ . فكان « الميرى » يعنى دومين الحاكم كما يعنى دومين الدولة فى ذات الوقت . على أنه مع نهاية حكم اسماعيل وتغلغل النفوذ

الراسخالى الاوروبى ، ومع بدايات الثورة البراية. والمطالبة بالدستور ، نشا نظام الوزارة ثم تطور . ومع الاحتلال البريطانى اعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الاوروبى وساعد على ذلك التقييد النسبى لسلطة الخديو ونصفيه الدومين الشخصى له ( املاك الدائرة السنه ) ، ووضع نظام لتمييزانية انعامه للدولة ، مع وضع نظام للتوظيف ايا كانت جسامه تيمونه . فقد كان بالاقول ينظم شروط التعيين فى الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك (٣) .

ولا شك ان الانجليز قد ادخلوا على الادارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وعقب الاحتلال وضع انور دمرين تقريراً كان اساساً من اساس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ، الذى تم بعد ذلك على ايدى كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الادارات والمصالح وتقرير قدر من الاسس الموضوعية فى ممارسة انتشاط الادارى وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطانى لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر (٤) ان كثيراً من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على ان الانجليز لم يصنعوا الكثير فى تطوير كفاءة النظام المصرى ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشد على الادارة المصرية مثل ما ادخلت فى الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم احتلال الانجليز للهند وعدم احتلالهم مصر الا بعد نحو مائة سنة للاستعمار ، والى تنافس الدول الاوروبية على مصر ، والى ان مصالح بريطانيا الاقتصادية فى الهند تفوق مصالحها تلك فى مصر . لذلك يلاحظ ان الاداريين الانجليز لم يتوغلوا الى اقاليم مصر وقراها كما فعلوا فى الهند ، واقتصروا فى مصر على الحكومة المركزية ، ولم يزد عددهم فى ١٨٩١ من ٣٩ موظفاً . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بان الاحتلال الانجليزى قد قهر مصر فى أعقاب ثورة شعبية فالت بان مصر للمصريين منا كان يصنف معه ان يتخذ الحكم الاجبى شكلاً سافراً ، فضلاً عن تنافس الدول الاوروبية على مصر الذى عاق بريطانيا ان تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك أثر الانجليز ان يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز اصحاب السلطة الفعلية التى تمارس بالتصالح من خلال المستشارين المنتشرين فى الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوى ، رغم الخلافات الثانوية التى كانت تظهر احياناً . وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السنيانى حماية لأسلوب الحكم الفردى ، لذلك وقف الانجليز دائماً فى وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطى السياسى ذا اثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . فضلاً عن ذلك فان الازدواج فى السلطة قد وزع ولائاً الادارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية ، بما يخل باى محاولة جدية للاصلاح الحديث ، وبقي نمط الادارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد

وضبط ، بقى خاضعا لسلطة تتردد بين الحكم الفردى المطلق الاخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقى ، وبين نفوذ الاحتلال البريطانى الذى يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعى للإدارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامى المعتمد على جيش الاحتلال . وان توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد فى بناء الأجهزة الإدارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الإدارة عن السلوك الموضوعى غير الشخصى .

### مشاكل الانتقال الاجتماعية :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير للأمم المتحدة فى ١٩٥١ ، أن مشاكل الإدارة العامة فى البلاد النامية ، هى فى الأساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدى شبه الاقطاعى الى نظام للإدارة يقوم على العقلانية وتحمل المسؤولية ، وهى مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعى الى الاقتصاد الصناعى والتجارى ، ومن نظام المستعمرات الذى يديره الأجانب الى نظام الحكم الوطنى (٥) . والحاصل أن مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . وإذا كان نظام الإدارة يرتبط فى تطوره بالنظام الاجتماعى والاقتصادى السائد ، وبنظام الحكم السياسى ، ويتأثر فى تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تنمو فى المجتمع . فإن هذه الظاهرة تتجلى فى وضوح بحكم ما عرفتته مصر وتعرفه من مبسطة أجهزة الإدارة الحكيمية المركزية وهيمنتها القوية ، وبسبب ما يعرفه التاريخ المصرى من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية ، وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعى والاقتصادى ، وكانت مصدرا فلذا لتكوين الطبقات السائدة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر موردو برجر فى ١٩٥٤ ، أن مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذى وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لاتزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادئ الاخلاقية السائدة فى بلد ما ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه (٦) . وان المشاكل الادارية لكثير من البلاد غير الغربية هى نتيجة للقيم الاجتماعية المغايرة ، اذ الحاصل ان التنظيم الحديث للإدارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعى ، يساعد على أن يكون ولاء الموظف للجهة الادارية التى يعمل بها وللمفاهيم النظرية التى يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بنى النظام الحديث للإدارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجمع المصرى كان لا يزال فى مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى القديم وأدى ذلك الى أن بقى عالقا بالجواهر نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالتقريب ،

ومن هذه الجماعية نستمع أجهزة الإدارة رجالها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكري والاجتماعي الذي تقوم عليه الإدارة الحديثة ، من حيث ما تتطلبه من الموقف من التزام بالموقف الموضوعي غير الشخصي ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكز الموضوعية التي تلحق بهم دون اوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذي عليه الإدارة الحديثة ، وبين النظرة الشخصية السائدة التي تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الاسرية والتربوية . وان ما يسمى محسوبية او محاباة مما تشكو الإدارة المصرية منه ، يعتبر من المفاصل بالمفاهيم الاخلاقية التي نتجت عن التطور الاجتماعي في البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقي في غير تلك البلاد ، لانها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لاتزال تؤثر في السلوك الاجتماعي عامة بسبب من التنظيم الاقتصادي الاسري القائم ، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد الى الحد الذي يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى في بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التي تلائم الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر في بناء التنظيم الإداري على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاعتدال وعلو مستوى الكفاية في العمل ، لانها لا بدت بين التنظيم الإداري وبين البيئة الاجتماعية القائمة ، مما لا يثور معه تباين في الاخلاقيات التي تسود في كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القائم الآن والذي يتجلى في الخلاف الجوهرى بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الاساليب غير الشخصية للإدارة الحديثة ، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم في القرية بالتنظيم التقليدي الذي يجعل القرية - من خلال نظام العهد - خاضعة للأسر الكبيرة والعلاقات الشخصية مع انتقاد أى من أنواع الرقابة السياسية او القانونية (٧) .

اجرى برجر في فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للإدارة المصرية ، وهم شاطو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة في وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير منهم ٢٤٩ . وكشفت الدراسة عن أن نسبة المولودين في الريف من افراد العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن . ونسبة من تربى في الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، والغالبية الباقية اوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن في سن الحداثة وظهر ان من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣٪ ، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪ . ومعنى هذا ان من ينحدرون من اسرية يصلون الى نحو ٤٠٪ تقريبا . ولا يكاد يماثل هذه النسبة الا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪ (٨) . وهذا أمر طبيعي في بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الإنتاج الغالب . ويظهر أيضا ان المولودين



بالريف والمنحدرين من أسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الأكبر سنا عن موظفي العينة ( من ٤٦ - ٥٠ سنة ويبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا ) عن نسبتهم بين فئة الأصغر سنا ( من ٢١ - ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة ) . وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن (٩) . ويمكن أن يتصور أنه لو أجريت دراسة مماثلة في بعض الثواني من هذا القرن أو في العشرينات لكشفت عن نسبة أكبر من الموظفين ذوي الأصول الريفية . وظهر أيضا اختلاف الانتماءات الاجتماعية للموظفين تقريبا على عدم وجود طابع غالب لاصولهم الاجتماعية مادامت نسبة ذوي الأصول الريفية ، تشابه نسبة من ينحدرون من آباء موظفين . وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة متجانسة يمكن أن تمارس تأثيرا موحدًا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية (١٠) . ولا شك أن اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه أن يجعل الجهاز الإداري عرضة للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة ، الألفة من البيئات الاجتماعية المتباينة في فترات التغير التاريخي . لذلك فإن ولايات الافراد متنوعة ، ترتبط بالعائلة أو الاصدقاء أو الاقليم أو الوطن . ولوحظ أن المهنة تشكل نوعا من الولاء إذ يبلغ من ينتمون الى جماعات مهنية نحو ٦٧,٨٪ بين فئة الأصغر سنا ونحو ٦٢,٧٪ من الأكبر سنا (١١) . وأن العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير في تحديد الانتماء . وقد كان من بين الأسئلة التي وجهت الى الموظفين ، سؤال عما إذا كان من المجدى لمن يريد أن يقضى حاجة من جهة حكومية ، أن يلجأ الى وساطة صديق أو قريب للموظف لإنجاز طلبه ، أم يكفي أن يتبع الطريق الرسمي . فاجاب ٢٢٪ بنزوم الوساطة . قلما وجه سؤال عما إذا كانت صلة القرابة أو الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الأقاليم ، اجاب ٧٣٪ بأن الموظف يتوقع من رئيسه أن يجيب طلبه ، ٦٠٪ بأن الرئيس سيستجيب لهذا الطلب ، ٨١٪ بأن الأقارب والاصدقاء يتوقعون من الرئيس احابة الطلب . ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصي كقيمة اجتماعية ، كما يظهر انها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجبر هذا الولاء . واجاب ٨٥٪ بأن الموظف يبدأ عادة بإنجاز ما يطلبه صديقه أو قريبه منه ويفضله في الأولوية على الآخرين . ورغم ذلك فإن ٥٤,٦٪ قرروا أنهم يكرهون في العمل الحكومي للحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب في المكان المناسب (١٢) . وظهر أيضا أن نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الأكبر سنا وانها قلت بين الفئة الأصغر ، وأن الانتماءات التي توزع ولاء الموظف قد اضيف اليها ولايات حديثة تتصل بالمهنة أو بالحزب السياسي (١٣) .

ومن هذا يظهر ما يطلق بنظام الادارة الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية القديمة . والمتبينة الاساسية أن هذا النظام يضاع على أسس موضوعية

حديثه تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة ، وتعارض مع بقاء الولاء مرتبطا بالأسرة والتجمعات المحلية والصغيرة . وهذا هو ما تولدت عنه ظواهر المحسوبية والمحاباة التي جُر بالشكوى منها كل من تكلم عن اصلاح الإدارة الحكومية . ويتخذ يستحيل حصر ماكتب عن هذه الظواهر . ويمكن لقارئ أى كتاب أو مقال تعرض لهذا الأمر أن يصادف الكثير عنها . يذكر الدكتور حافظ تفيقي « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجرى ترقيات استثنائية ظالة غالبا عادلة في القليل ، وتعيينات لا مسوغ لها ، ولا تتوافر شروط الخدمة في أصحابها » (١٤) . ويكتب محمد على علوبة (١٥) عن المحاباة والانتقام والعقاب « ولا تزال أوضاعنا الإدارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد . . . . . ويقول حسن الجداوى « العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة أو تعيين الموظف أو انجاز أى عمل بأية مصلحة حكومية . كل ذلك يحتاج الى وساطة قريب أو نسب أو شفيح » (١٦) . ويصبح ابراهيم مذكور ومريت غالى « خرجنا على كل ضابط واهدنا كل قاعدة ، واصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا ، والنسب والقرباة مؤهلنا . . . (أن) سيول الراجين والمستشفين تتوارد في المنزل والمكتب . . فما أن يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصحابه والمحسوبين عليه ، بل وخدامه وحاشيته . . . . . وفي هذا بلا جدال القضاء المحقق على الكيان الحزبي والنظام السياسى ، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم في هذا قضاء على الحزبية لان المحاباة والمحسوبية انما تبلر بذور الشقاق ، وتحمى عوامل الحقد والحسد بين أبناء الاسره السياسية الواحده . . » (١٧) .

والخلاصة ان تلك الولايات الشخصية للربطه بالاسرة او القرية او غيرها ، هي مما يفسد الضبط الموضوعى اللازم لتنظيم جهاز الاداره الحكومى ، من حيث تكوينه ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب أن يعرض في هذه الدراسة ، هو ما اذا كان ثمة تفرقة دينية في تكوين الجهاز الحكومى وفي ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة في ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع اسبابها الى ما ترجع اليه اسباب قيام العلاقات الشخصية في بناء جهاز الادارة المصرى مما سبق الإشارة إليه ، أم تنفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها ، أساسها التمييز الطائفى والدينى . . . . .

### التكوين السياسى :

ومن جهة ثالثة ، يتعين ملاحظة التكوين السياسى للدولة في ظل دستور ١٩٢٢ . والره في تكوين الجهاز الحكومى . لقد سبق أن أعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطانى على أيدي الخديو والانجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلا للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين اللوات ذوى الأصول التركيه ، ويهيمن الانجليز على نظامه وعمله وسياسيته

من خلال موظفين انجليز . منهم السردار في الجيش ، والمفتش العام والادارة الأوروبية في البوليس ، والمستشاران المالي والقضائي في وزارة المالية والحقانية ، وكبار المهندسين في وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون الى كبار اللاك قوى الاصول المصرية، وبهذا صار الجهاز الحكومي تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويتكون في مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر الى أن الانجليز كانوا يسيطرون على الجيش والبوليس والمالية والأشغال . وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل (١٨) .

فلما اعد دستور ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من أهم مجالات الصراع بين الملك والأمة في فرض الهيمنة عليها طبقا للدستور . والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التي يفترض أن يشكلها حزب الأغلبية البرلمانية، ومن الجهاز الإداري . والوزارة تعمل وتنقل سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الإداري . ويقدر ما يكون لها من سلطان عليه ، بقدر ما يكون لها والبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستها . والوزارة البرلمانية اذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية ، فإن انفرادها بالسيطرة على جهاز الإدارة من شأنه أن يقصى عنه نفوذ الانجليز والملك . وليست المشكلة « الدستورية » في نفوذ الانجليز الذي لا يعتمد على وضع قانوني ، إنما يمارس من خلال موظفين انجليز يمكن من حيث « الشكل » لصاحب السلطة الشرعية أن ينضمهم لشرافه أو يقصمهم كلية . إنما المشكلة الدستورية هي في نفوذ الملك باعتباره ذا وجود شرعي داخل المؤسسات الدستورية ، وباعتبار أن الانجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه في ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة . فالمشكلة الدستورية تتمثل في سلطة الملك .

وكان جهد الديمقراطيين في لجنة الدستور وخارجها ، أن يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الإدارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها ، سواء في ذلك الإدارة المدنية أو الجيش أو البوليس . ونجحوا في أن يضمنوا الدستور حكما بأن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (٤٨م) ، وأن توقيعاته في شئون الدولة لا تنفذ الا اذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (٦٠م) . وحاولت لجنة الدستور أن تنفذ حكما مؤداه أن أوامر الملك لا تعفى الوزراء « وشيهم من عمال الدولة » من المسؤولية ، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم في الجهاز الإداري من خارج البرلمان ، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها . كما حاولت أن تغير سلطة الملك في تعيين وعزل الضباط بأن تكون « في حدود القانون » ، فحذف الملك تلك العبارة أيضا التي تجعل سلطته على الجيش مستعجلة من البرلمان . واستقام للملك فيما أجراه من تعديلات على مشروع الدستور نوع وجود تميز من سلطات الدولة الثلاث ، يستطيع به أن ينقل الى الجهاز الحكومي وأن يؤثر على السلطات جميعا من خلاله (١٩) .

والحاصل أن السراى الخديو أو السلطان كانت صاحبة نسهم وأمر  
 فى تكوين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله ، وإن الهيكل التشريعى  
 الموجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح وأوامر ، كان يصل ما بين السراى  
 وبين أقسام هذا الجهاز ومصالحة وهيئاته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور  
 الجديد أن يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لمصالحة إنما كان  
 يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير .  
 وقد استطاع أن يستبقى لنفسه نفوذا كبيرا ، وإن يتنازع السلطان الجديد  
 للوزارة - البرلمانية ، بالنسبة للوظائف العليا وخاصة فيما يتعلق بالأمن  
 والإدارة كالمحافظين ومديرى الأقاليم ، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية .  
 ويمكن هنا ذكر تطبيق برجر من أن مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية  
 قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية ، وأنه حتى فى ظل العمل بدستور ١٩٢٣  
 لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين ، وإن  
 الملك كان يلعب دورا ذا تأثير مفسد على الإدارة المصرية (٢٠) .

ويضاف الى ذلك أن التطور السياسى والصراعات السياسية طوال  
 الثلاثين عاما التى عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية  
 بقيادة الوفد من البقاء فى الحكم فترة تستطيل وتستقر ، الى الحد الذى  
 يمكنها من دعم نفوذها بأجهزة الدولة وإعادة صياغتها على وفق نظرتها  
 وأهدافها . كانت أول حكومات الوفد فى يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة  
 أشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤقتا مع الأحرار الدستوريين من يونيو  
 ١٩٢٦ الى يونيو ١٩٢٨ فى ظل وزارات عدلى يكن ثم عبد الخالق ثروت ثم  
 مصطفى النحاس . ثم تولاها وحده من يناير الى يونيو ١٩٣٠ ، ثم من مايو  
 ١٩٣٦ الى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ الى أكتوبر ١٩٤٤ ، ثم  
 كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢ . بمعنى أنه خلال ثلاثين  
 سنة تولى الوفد وحده الوزارة معددا تقل عن سبع سنين (٨٣ شهر تقريبا) .  
 يضاف إليها هانن شارك فيها الأحرار فى الحكم . ومن هذه الفترات مدة  
 لم تزد من عشرة أشهر ومنها مدة لم تزد عن ستة . وخلال هذه الأصوام  
 الثلاثين وقفت الحياة النيابية مدة حكم الأحرار من يونيو ١٩٢٨ الى أكتوبر  
 ١٩٢٩ ، وألقى دستور ١٩٢٣ مدة حكم اسماعيل صدقى ولم يعد الا فى  
 ١٩٣٥ . ومع فترات انعمل بدستور ٢٣ وثقاذه ، وبسبب هذا الفساد  
 نفسه واحتدام الصراع السياسى من خلال مؤتمرات ، اكتسب الجهاز  
 الحكومى أهمية خاصة ، سيما أجهزة البوليس والإدارة والأمن ، وذلك بقدر  
 تأثير هذه الأجهزة فى عمليات الانتخابات . وشاع استقلال جهاز الإدارة بواسطة  
 الملك وأحزاب الأقليات فى تزيف الانتخابات أو التأثير على الناخبين . فكانت  
 السيطرة على أجهزة الحكومة تكتسب أهمية خاصة من هذه الناحية ، بتعيين  
 رجال الملك ومن يواليه فى الوظائف الكبيرة .

ويمكن أن يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية ان تصنعه في اعادة صياغة جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصر مدد توليها الوزارة ، والى ما كان يلابس توليها اياها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى رأسها المسألة الوطنية ، فضلا عما كان يقوم في طريقها من عقبات يلقبها في طريقها الملك ورجاله والاحزاب المتخاصمة لها ، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك ان في فترات ايتعاد الوفد من الحكم كان الملك وحكومات الاقلية تعمل على التخصص مما يكون الوفد قد اجراه من اصلاحات ، واجههاض ما عسى ان يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة في فصل لاحق الى مثل لذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد في ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية في المشاركة في اختيار موظفي الديوان الملكي ، فقد استرد الملك سلطته المنفردة في هذا الشأن بقانون أصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور في ١٩٢٥ . ويلاحظ انه في فترات ابعاد الوفد ، كان الملك وحكومات الاقلية تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعي بما يربط أجهزة الحكومة بالسراي بما تسنه من قوانين ، كقانون تعيين المديرين الصادر في ١٩٢٠ . ومما له دلالة هنا ان بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت عتيقة ترجع الى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، أي الى وقت لم يعرف النظام السياسي فيه سلطة دستورية مقيدة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتداول الاطراف المتخاصمة للحكم ، أن صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وبنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسي وسلاحا بين الاحزاب المتصارعة . وانعكس ذلك في حركات التعيينات والفصل التي يجريها كل حزب عند تولي الوزارة . وادى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية ومقابا، وتنظم الاختصاصات وانواع النشاط. ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد أكثر انضباطا الا في ١٩٥١ ( القانون ٢١٠ ) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومي في ظله حظا سعيدا من انضبط والرشد . وتمثل ذلك أيضا في حرص الوزارات المختلفة أن تبقى سلطات التوظيف في كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام أن زغبة الحزب الحاكم في تعديل الجهاز الحكومي لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير . ومن المعروف أن الوضع الامثل للجهاز الاداري في ظل النظام الدستوري الحزبي ، هو ما يكفل لهذا الجهاز اوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأثر الا بابعاد تلك السلطات عن الوزارات المتغيرة . فكلما الوضع القائم مما يفقد جهاز الادارة الضمان والاستقرار الكامل لعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الاداء . ويذكر لابسكي أن الادارة الحكومية في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعاني الكثير من الاضطراب قبل أن تترك سلطة التوظيف لتجار الموظفين (٢١) . كما أشار محمد علي علوبة الى

هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفش الحجبوية والاستغلال (٢٢) ووصفها  
برجر بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسى (٢٣) .

وخلاصة ذلك كله ، ان مشاكل تكوين الجهاز الادارى الحكومى فى مصر ،  
كانت متشابهة ومتعددة ، ترجع الى التطور الحضارى ، والى الاوضاع  
الاجتماعية والاقتصادية ، والى التنظيم السياسى وطبيعة تكوين السلطة فى  
مصر ، فى ضوء انصرافات السياسة التى مورست على هذا الجهاز بعد العمل  
بدستور ١٩٢٣ . وفى هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومى المصرى ،  
لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالاوضاع الاجتماعية  
والسياسية والتنظيمية المحيطة .

وما يجب ان نحفظ بشأنه فى البداية : ان الوضع الامثل لمثل هذه  
الدراسة ، ان تبدأ بالاحصاء وأن تعتمد عليه . وهذا امر لم يتيسر استخراج  
الا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة ورئاسة الديوان الملكى . والامر الثانى  
هو فحص الهيكل التشريعى لمعرفة ما اذا كان القانون المصرى يقيم تفرقة  
دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومى او يمارسته لعمله . وفى هذا الامر  
يمكن الجزم بأن القانون المصرى خلو من أية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ،  
ولا يلحظ ان قانونا ما قد شرط شرطاً يتعلق بالديانة لتولى وظيفة او للحصول  
على خدمة . تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثنى من ذلك  
بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذى أصدره الملك فؤاد فور اعلان  
استقلال مصر فى ١٩٢٢ ، اذ شرط ان يكون الوصى على الملك القاصر مسلم  
الديانة . وفيما عدا ذلك فان كل ما يشور بشأن التفرقة الدينية فى هذا الشأن  
يتعلق بعرف غير مكتوب . والامر الثالث انه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل  
لتفاصيل الاحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر  
ما اعلن بالصحافة او غيرها من المنابر عن التفرقة . لذلك فقد لزم اختيار  
فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن بحسب اى من الدلالات او  
الظروف السياسية والاجتماعية ، التى يشود فى اطارها الظن بأن امر التفرقة  
الدينية قد اثر . ومنها مثلاً فترة اعداد الدستور وبداية العمل به والفترات  
التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد  
سقوطها من مقالام أجرتها ، مثل فترتى ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتى  
محمد محمود وصدقى ، وفترة المعاهدة والقاء الامتيازات فى ١٩٣٦ و ١٩٣٧ .  
وذلك فضلاً عن ١٩٢٨ التى يعلم ان امر التفرقة قد اثير فيها على نحو صريح .  
وفى هذه الفترات يمكن تتبع المسألة من صحيفة « مصر » القبطية بالذات ،  
باغتيارها أكثر المنابر حساسية لهذا الامر واكثرها اطناباً فيه ، وتنقيباً عن  
اى مما عساه ان يحمل وجهاً من وجوه التفرقة الدينية ولو عن طريق غير  
مباشر .

## الوزارات :

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر ، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موطئا غير مسلم ، وأن عرف موظفين مسيحيين أو يهودا كجالك تاجر في بعض الأحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجنبيا ، وخاصة من الإيطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت أول وزارة ألغها الوفد برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ . شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالي للخارجية ومرقص حنا للاشغال ، ثم تلتها وزارة أحمد زبور الملكية بالمدد ذاته ، وفيها فوزي المطيعي للمواصلات ويوسف اصلان قطاعي المالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية ومضوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيفة شرف الملكة نازلي ) (٢٤) ، وعدلت وزارة زبور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاعي الى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيرا للمالية ، ثم نقل مرقص حنا للخارجية في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات . ثم اتت وزارة الاحرار الدستوريين برئاسة محمد محمود وفيها من القبط نظة المطيعي وحده للزراعة ، ثم انتقلت وزارة عدلي يكن الانتقالية في أكتوبر ١٩٢٨ . وفيها سميك وحده للزراعة ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نظة المطيعي للخارجية ، وأعقبها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للتربية ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزاري الخارجية والزراعة ( كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس ) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية ، وأعقبها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الاحرار والسعديين المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة ( كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا الى ١٢ فضلا عن الرئيس ) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سابا حبشي للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا ورئيسا) ، ثم وزارتي حسين صبري وحسين سري على التعاقب وفيهما صليب سامي للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية ( ١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس ) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية وكامل صدقي للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كامل صدقي المالية ثم استقال في يونيو ١٩٤٢ ،

وخلفه حنا فهمي وريسا وزييرا للوقاية ( عند الوزراء ١١ تم صاروا ١٢ وزييرا  
والرئيس ) . ثم جاءت وزارة أحمد ماهر ثم محمود فهمي النقراشي المن  
السعديين والاحرار وحزب الكتلة الذي انشاء مكرم عبيد والحزب الوطني .  
وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة ( ١٢ وزييرا ثم ١٤ ثم  
١٣ خلاف الرئيس ) . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها سابا حبشي لوزاري  
التجارة والصناعة والتعدين . ثم وزارة النقراشي الثانية ثم وزارة ابراهيم  
عبد الهادي وفي كل منهما نجيب اسكندر للصحة ( كانت ١١ وزييرا ثم ١٥  
وزيرا والرئيس ) . ثم جاءت وزارة حسين سري الائتلافية وفيها نجيب  
اسكندر للصحة ( ١٨ وزييرا عدا الرئيس ) ، ثم وزارته المحايدة وفيها صليب  
سامي . وكان في وزارة الوفد الاخيرة التي تولت في يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم  
فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية ( ١٧ وزيرا غير الرئيس ) ، وكان يتولى  
الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم اعتيبتها وزارة  
على ماهر في يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامي للزراعة ، ثم وزارة أحمد  
نجيب الهلالي وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامي لوزاري  
التجارة والصناعة والتعدين وابراهيم نجيب للاشغال .

من هذا الاستقرار السريع لعدد الاقباط والوزارات التي تقلدوها مدة  
العمل بدستور ١٩٢٢ ، يظهر بشكل عام أن وجد وزيران قبطيان في نحو ١٢  
وزارة من مجموع يصل الى ٢٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا . واذ تعتبر وزارات  
الداخلية والخارجية والمالية والحربية هما وزارات السيادة او الوزارات  
السياسية ، فقد تولى الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية ، وتولوا  
الحربية مره واحدة في عهد عبد الفتاح يحيى . ويلاحظ بشكل عام ايضا ان  
عدد الوزراء القبط منسوب الى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينات ،  
وخلب لون الوزارات الغنيه على ما يشغلون دون وزارات السيادة . كما يصعب  
ادراك أن نسبة ثابتة كانت تلتزم ، وان ظهر أنه اطرء وجود قبطي على الأقل  
بكل تشكيل وزاري بغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر أنه كان يراعى نسبة ما ، وقد جرى في غالب  
وزارته على تعيين اثنين ( من مجموع ٩ او ١٠ وزراء ) ، ويذكر أن مفد  
زقفل علق على اختياره قبطيين في وزارته سنة ١٩٢٤ ، بأنه ليس ثمة  
تمثيل نسبي للاقباط لأن الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة  
من النسب فيما أسقط من شهداء الثورة ، ولا التزمت نسبة ما فيمن نفي  
او اعتقل من رجال الوفد . كما يلحظ أن الوزراء القبط في حكومات الوفد  
كثرا ماتولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

أما بالنسبة للوزارات الملكية او وزارات أحزاب الاقلية ، فقد غلب على  
كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء ( بلغ أحيانا ٣  
وزيرا ) ، بما يتفق نسبة هذا القبطي الواحد ، على أنه لا يصح افتراض أن  
هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا ( اثنين



غير مسلمين ) ، وضمت وزارة نسيم في ١٩٢٤ قبطيا لوزارتين احدهما الخارجية ، ووزارتى أحمد ماهر والنقراشي وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقي ١٩٤٦ قبطيا لوزارتين ، ووزارة الهلالى فى ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات . اما الوزارات التى كان يشغلها القبط فى وزارات الملك والاقليات الحزبية ، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات قنيه غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، لاذ تولى يهودى ( غير مسلم ) المالية فى عهد زيور ، وتولى الحربية قبطى فى عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجية والمالية أحيانا أقباط فى عهد نسيم وأحمد ماهر والنقراشي وغيرهم . وبذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس فى مجلة «المنارة المصرية» من أنه كان يحتفظ للقبطى دائما بوزارة الزراعة أيا كان مؤهله وخبرته (٢٥) ، فان هذا القول يصدق فى حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

ولمة ملاحظة عامة أخرى ، هى أن قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث قط .، هى الداخلية ( الأمن ) والحقانيه والعارف . وثمة أسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر يوفان وزير العارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانيه تشرف على القضاء الشرعى . وقبل انه لا يسوغ أن يتولى أى الوزارتين قبطى لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الاسلامى . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا انه ليس لاسلم أن يخشى سيطرة من قبطى على وزارة من هذه الوزارات ، والا لبيدل من القبطى بشعور الخشيه نفسه (٢٦) . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التفرقة ما اسفر عنه التطور التاريخى منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة فى كل من مجالى التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الدينى قائمة جنبا الى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقي القضاء الشرعى الى جانب القضاء المدنى الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعى على مسائل الأحوال الشخصية والاقواف . ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور فى ١٩٢٢ ، ان وجود القضاء الشرعى لمسلمين والمجالس المالية لغير المسلمين ، كان من الأمور التى يرجى زوالها فى المستقبل توحيدا لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن أن تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء فى المستقبل . وبالنسبة للتعليم الدينى فقد سبقت الإشارة فى فصل سابق الى ما قام من صراع سياسى حوله . وكان فى هذا الازدواج ما يعنى أن بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على اساس دينى، ويترتب على ذلك قيام نوع من التمييز الدينى بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات . ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الأزهر من التجديد الفكرى الى المطالبة بالوظائف، ومحاولات اغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسببا لتأجيلهم السياسى للطلب . وكان أهم

مجالات التوظيف لئولاء هو القضاء الشرعى وتعليم اللغة العربية ، واندعم بذلك بقاع نوع من مؤسسات الدولة ذى صلة بالدين فى مجالى التعليم والقضاء ، ولم يكن القاء القضاء الشرعى الا فى ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلا عن ذلك ، فالظاهر ان كان المطمون الاقباط فى مدارس الحكومه لا يرقون الى وظائف تظار المدارس ، وكان هذا فى العشرينات والثلاثينات ترجعا عن التقليد الذى وضعه سعد زغلول أبان توليه وزارة المعارف فى ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط فى تولى النظارة (٢٧) . وقد طالب سلامه موسى ان يلغى هذا التمييز الذى يجعل قدامى الفرنسيين من الاقباط مرؤوسين لتظار من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين (٢٨) . وفى مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج ( من كبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس ) فى ما يو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الاقباط فى ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن تراضى نسبة ما فى التعيينات الأولى ، وان النحاس فى ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين اول رئيس قبطى لمحكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله . وقد صرح من قبل تدخل الملك فى تعيينات وترقيات رجال القضاء . وفى ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمحكمة العليا الشرعية كان اماما للملك ، ورفض الملك اصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو . وتأذر الوفديون والاحرار ضد الملك فى ذلك ، ووصل الامر الى حد الصدام ، والى اتهام منحود بمزى بالعيب فى الذات الملكية لقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رغبات الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة اشهر مع وقف التنفيذ (٢٩) .

اما بالنسبة لوزارتى الداخلية والبحرية ، فيلاحظ ان هاتين الوزارتين لما كان يتمتع الملك والانجليز فيهما بنفوذ خاص . وقد نسقت الاشارة الى ما استطاع الملك ان يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وهزلهم باعتباره القائد الاعلى له (٤٦) . والمديرون والمحاظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة فى اقاليمهم ، وهم يؤوس الجهاز التنفيذي فى كل اقليم ، يشرفون على موظفى الاقاليم وعلى البوليس والعمد والمشايع ، ويسألون عن الامن وتنفيذ القوانين وممارسة اعمال الضبط ، من حيث الاشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الاعمال المنظمة بالقوانين واللوائح . وبقيت سلطات المديرين والمحاظين محددة بأوامر عالية صدرت من الخديو فى ٣١ ديسمبر ١٨٨٣ و ١٣ اغسطس ١٨٨٨ . وعندما تولى الوفد الوزارة فى ١٩٢٤ حاول اقتضاء بعض المديرين المناوئين له ، فاقام خصومة الدنيا واقعدوها هجوما على ما اسماه بطفهان الاقلية البرلانية وديكتاتوريتها . وقور سقوط وزارة الوفد ، اصدر الملك فى عهد زيور مرسوم ٨ فبراير ١٩٢٥ ، الذى يوجب اشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزراء فى تعيين هؤلاء . ثم اصدر فى عهد صدقي ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب اشراك الملك ايضا فى عزلهم ،

وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء . ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان أن كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه اقدمية أو كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط إلا أن يكون مصرياً ، وأنه بعد ١٩٢٢ « زج بهم في معمعان السياسة وحومة الخفية » فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه وهنا ببقاء الوزارة « (٣٠) » .

وقد أثر كثيراً أن ثمة نوعاً من التفرقة الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجالى الجيش والبوليس والادارة . وإذا كان قد صعب الاهتداء الى حصر يتعلق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وإن لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفرقة في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلاً أن لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البوليس والادارة في العام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها اربعين « وقبل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات » وأرجعت صحيفة مصر السبب الى المخشوية والمعناباة من جانب والى «التقاليد الزجعية» من جانب آخر ، وقالت «... اليست لهم (الطلبة القبط) حقوق في بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة بدنية كاخوانهم ، أم أن هؤلاء الاخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات ... » (٣١) . ومنها ما ذكرته «مصر» و «المنارة المصرية» من أنه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة حكومية في البوليس أو مدير أو وكيل لمديرية رغم أنه وجد حكمدار قبطي لمديرية جرجا ومفتش قبطي قبل ذلك بأعوام (٣٢) .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر أن مراعاة العنصر الدينى في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية ، كان يشغل وظائف المديرين ووكلاء المديريات ومأمورو المراكز ومأمورو الضبط بشكل عام . وأن هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطانى منذ ١٨٨٢ . وكانت الحجة التى يقال سبباً لذلك أن مأمور المركز يحضر المجلس الحسبى ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهذا من مسائل الاحوال الشخصية التى تطبق فيها الشريعة الاسلامية . وقد حاول النحاس فى وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع حلاً وسطاً يمكن من القائه تدريجياً ، وهو إنشاء وظائف لمعاونى الإدارة تماثل فى السلم الوظيفى درجات مأمورى الاقسام ووكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطى من قوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وأنشأ اربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها اقباط يستحقون الترقية ٢٢ موظفاً . كما عين ابراهيم فرج ذاته مديراً عاماً بوزارة الداخلية ، وأضاف الى عمله إدارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر أن لم تكن ثمة نسبة تتوزع في تعيينات الوظائف الادارية والكنائية .

وبلاحظ ينسكل عام ، انه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة - كانت الثلاثينات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية . وخلال اربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى اوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ اولاهما ستة اشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقي او وزارات تحالف الاحرار والسعديين . وائتلف الملك مع الاحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك اطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح اندين ضد الوفد مما سترد الاشارة له فيما بعد . ومن الطبيعى ان يرفعون سلاح الدين فى معاركهم السياسية ان يمارسوا مقولاتهم ، لذلك لوحظ تضيق وتددقيق فى تولى الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديرى المصالح . على ان ماتجنر ملاحظته ايضا ان الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السراى فى غير الديوان الملكى من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الايطاليين . فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ما كان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعة الوطنية التى يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر ان المساواة لم تراعى خاصة فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفدية اى فى السنوات العشر الماضية السابقة على ١٩٣٧ ، وان بعضا من المعلمين والقضاء القبط يتخطون فى الترقيات ، وانه قبل ذلك بعشر سنين او عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة (٣٣) . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين المواليين للسراى او للاقلية الحزبية مثل عبد الفتاح صبرى وكيل المعارف فى اواخر العشرينات ، وعبد الهادى محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على انه فى مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة «مصر» ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت فى ١٩٢٨ ان ماثريه عن «اضطهاد القبط» لا تقصد به كفة الموظفين فى سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى ادارة الاموال المقررة ( التى كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط ) ، وذكر ان وزارة الاشغال مثلا وهى من اكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة ، تسير فى اعمالها وفى تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات «مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من منبيل» ولا يلتفت الى دين الموظف مسلما كان او قبطيا (٣٤) .

وقد لاحظ مورو برجر فى دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤) ، ان عدد افراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر ان هذا يفوق نسبة القبط العددية ، وان نسبتهم بين موظفى العينة فى

وزارة المالية تبلغ ١٥٩٪ ، وفي وزارة الشؤون البلدية ١٥٤٪ ، وفي وزارة التعليم ١٢٩٪ ، وفي وزارة الزراعة ٧٧٪ . وأن هذه النسب واحدة في فئة الأكبر سنا (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الأصغر سنا (من ٢١ - ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال أن فقدان أهمية التمييز بين موظفي العينة على أساس الدين ، يؤكد ما انتهت إليه دراسة أخرى أجراها تيري يروثو وليغون ميليكيان عن الأثر النسبي للدين والوطنية في الشرق الأدنى . ولاحظ أن موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة العنصر الديني في تعيينات الموظفين ، ويرر ذلك بخشيته أن تسيطر الأقلية على الأغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول « قليلون جدا من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الرأي » ثم ختم إلى أن « الاختلافات الدينية لا تشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيرا في معظم الحالات » (٣٥) .

#### الموظفون بعد الاستقلال :

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور . كان من المقرر أن تستقني الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الانجليز والاجانب عامة ، وأن تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الاجانب يبلغ ١٠٥١ موظفا (٣٦) . ووضعت وزارة يحيى ابراهيم في ١٩٢٣ قانونا لتعويضات هؤلاء الموظفين ، صيغ في شكل اتفاق بين حكومتى مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلا . وتضمن تخيرا للموظفين الاجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر اكتوبر ١٩٢٣ (طلى ان تنفذ في اول ابريل ١٩٢٤) وبين البقاء في الخدمة حتى اول ابريل ١٩٢٧ ، وأن يمنح الخروجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون في تقديرها مما انار استياء الراى العام ، ومما اثار حملات النقد الشديد في الصحافة على هذا التفريط المالى من جانب حكومة يحيى ابراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين ، بلغ عددهم أولا ٧٤٠ موظفا ، ثم زاد ١٢٤ موظفا في ١٩٢٥ ، فبقى منهم ١٧١ فقط (٣٧) . ولكن بعضا من كبار الموظفين الانجليز الذين رغبوا في الاستقالة تمتعا بمزايا التعويض ، اعادتهم حكومة زيور الى الخدمة بمقود جديدة ، اما للاستمرار في عملهم السابق ذاته ، واما في عمل آخر أكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هؤلاء مستر تيرتنام وكيل وزارة الاشغال ، الذى عين بعد استقالته مفتشا لكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن وارفع رايه من جراء ذلك من ١٦٠٠ الى ٢٣٠٠ جنيه (٣٨) . ونوحت ان كثيرا من طالبي الاستقالة عاد فطلب ارجاء اعتزاله العمل الى ما بعد ابريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق في المعاش فضلا من التعويضات (٣٩) . وترتب على ذلك كله انه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستوري في ١٩٢٦ ، كان هذا الامر من اهم ماشغلهما . وفي فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين

الإجانب ، فأعلنت الحكومة أن سياستها إخراج كل من يمكن استبدال مصري به ، فلا يبقى من الأجانب إلا من تقتضي الضرورة بقاءه لعدم وجود حبره مضريه محل محله ، وأعلنت أنها بصدد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الأجانب ، ويحاط هذا الأمر بالضمانات الكافية لحسن اختيارهم ، وأن من سيقى منهم في الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصري من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين . فأيدى مجلس النواب رغبته في سرعة انجاز هذه الأمور . وشرعت الحكومة فعلا في تحديد من تقرر الاستغناء عنهم أو استبقاؤهم من كشوف أسماء الموظفين الأجانب التي تلقتهما سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة (٤٠) . واثار هذا الأمر اعظم السخاء من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المندوب السامي الذي كان وجود الموظفين البريطانيين في جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه في الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هيكلها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة (٤١) . وبهذا يلحظ ان مسألة إخراج الموظفين الأجانب قد ثارت بشكل خاص في تاريخين ، في ١٩٢٤ وفي ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فإنه منذ ١٩٢٢ ظهرت مسألة أخرى تتعلق بالموظفين . هي مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف الى حد لا يبرره حجم العمل في مصالح الحكومة واداراتها ، والى حد يمثل ارهاقا للميزانية وعبئا على وارداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب البردائنا وهو الاقتصاد في الموظفين وفي نفقاتهم ، ليوجه المال المقتصد الى مشاريع الإصلاح التي تتطلبها شئون البلاد ، ولطهر التفكير في ان يشمل القصد في النفقات الغاء الزائد من الوظائف ، فضلا عن القصد في نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها (٤٢) . واستمر المطلب مطروحا منذ ١٩٢٣ يتزاوج بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الائتلاف في ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوفرة في الوظائف ، بالغاء ما يحسب من الغاؤه وتوزيع قايض الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسألة احلال المصريين محل الأجانب ، ومسألة الوفرة مما اثار اهتمام الموظفين جميعا ، وما اثار حذرهم بالنظر الى حداثة التنظيم الإداري الحكومي وضعف النظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية في اوضاع الموظفين وبالنظر الى الصراع السياسي بين الملك والاجزائه ورغبة كل منهم في دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة ، وبالنظر الى استياء الانجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكبيرة .

في هذا السياق يمكن البحث عما اثر من التفرقة الدينية في التغيرات التي كانت تطرأ على الجهاز الحكومي . وما أمكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٢ ، هو ان أحيل الى المعاش في نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستتر

ويلزم مراقب مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاد يوس ، فطلب تولى الرئاسة لأنه الاقدم والأجدر ، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للقنصل لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاد يوس كان تجاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونا بقاءه بعد المعاش بأكثر من عامين (٤٣) . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولوجود حالات مشابهة حل اقباط محل الانجليز فيها . اذ عين كامل بك بطرس محل مستر يوتن في مخازن وزارة المالية ، واذا جرت ترقية وترقيات وتنقلات واسعة بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الاقباط (٤٤) .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير للمحسوبيات في ترقية الموظفين وتنقلاتهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه ضار بسمعة مصر سيما في فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز اعمالهم وتحول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . « لقد آن لنا ان نسال قائلين ، لماذا يجيئون مثلا بسوظ غير فنى لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا اقلاد يوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة ... » وأشارت الى امثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية في اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى عين ناصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في وظيفة راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من « المحسوبية والافراط والتعلق ... » وان هذه المصلحة تميل بالاختصاص من خلفوا في الجيش الانجليزى سابقا ، وان ثمة فوضى تسبب في الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبرة والمؤهل في اختيار الموظفين (٤٥) . وكل ذلك كان لايزيد من التصريح بالرغبة في تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة . على انها اثارت موضوع التفرقة الدينية ايضا بقولها ان الحكومة تمنع القبطي رغم مصريته من ان يكون نائبا لمدرسة او مديرا او سفيرا او قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط في هذا الشأن (٤٦) .

ولا شك ان تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلقت انتباه الرأي العام ، الا في بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستفتاء عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت في الوقت نفسه في بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض وامادة توزيعه على ما سبغت الاشارة . ويمكن ان يتصور خطر الموظفين الاقباط من ان يضاروا من جراء هذا الوفرة ، سيما في الجهات التي يكثر فيها . ويمكن ان يتصور خطر اي موظف من ان يضار لاقتناده السند الشخصي الذي يحميه ، مادام عنصر الانتماء الشخصي قائما وفعالا . ويمكن ان يتصور احتمال ظهور عنصر الدين

عندما تتنافس الاهداف الشخصية للموظفين حول البقاء أو النقل أو الترقية،  
سينما ان المساواة بين المسلمين والاقباط في بعض الوظائف مساواة غير  
كاملة ، حسبما سبقت الإشارة ، أيا كانت الاسباب التاريخية لذلك .

واذا كان شرع في بحث توفير الموظفين في ١٩٢٧ في عهد الائتلاف  
الوحدى الدستوري ، وإذا كان وجود الوفد في الوزارة من شأنه ان يعصم  
هذا الاجراء في التطبيق من ان يعلق به تمييز ديني ، فانه لابد من التسليم  
النظري بان هذه العصمة قد لا تكون كافية ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا  
قد جرى فعلا والعمدة في ذلك هو الوقائع الثابتة . ويمكن ان يقال ان  
اثارة موضوع التفرقة الدينية في وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك  
الاثارة بالظنون ، بالنظر الى ان الملك كان يترخص بتلك الحكومة التي جهدت  
في حصر سلطاته، وبالنظر الى ان الانجليز كانوا مغيظين بسبب اخراج كثير من  
موظفيهم الكبار ، وبالنظر الى ان الائتلاف الذي قامت على اساسه الحكومة  
كان قد بدأ يعتوره الضعف بعد وفاة سعد زقلاول ، وبعد ان تشدد الوفد في  
موقفه الوطني من مشروع معاهدة ثروت - تشسبيرلن . ولكن هذا القول  
ينبغي من حيث المنهج التحفظ تجاهه لان مسؤولية اي فعل تعلق بالفاعل أكثر  
مما تعلق بصاحب رد الفعل . والقيصل في الأمر هل جرت تفرقه دينية فعلا  
أم لم تجر في هذا الحدث بالذات .

رغم كل هذه المحاذير ، فانه يمكن القول بان اثارة مسألة التفرقة  
الدينية في بداية ١٩٢٨ بالذات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك  
لسببين الاول انما اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطأ من  
جهة فرط المبالغة والتهويل ومن جهة اصطناع الدلالات . والثاني ان كل  
القبط من كبار رجال الوفد وخمسة من الكتاب القبط عامه وقفوا ضدها  
واستنكروها . واذا ثبت ذلك في تحقيق الحدث نفسه ، فانه يمكن إعادة  
وصله بالسياق السياسي والتاريخي العام ، من جهة ما عسى ان يكون له من  
الز في مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل في هذا الموضوع ، ان مجلس النواب اوصى الحكومة في  
١٩٢٧ بالنظر في تحقيق الوفرة في الوظائف وإعادة توزيع الموظفين حسب  
حاجة العمل وشكلت في العام نفسه « لجنة الموظفين العليا » برئاسة محمد  
محمود وزير المالية ومضوية هيد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكرى  
عضو الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمى الحكومة كخبير في  
شئون الموظفين ، والذين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالى الحالى  
والمستشار المالى السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على اساس موضوعي  
وتنظيمي بحث ، وتقتصر على دراسة عدد للوظائف ومستوياتها وحجم العمل  
في كل جهة ، وضم بعض الاعمال الى بعض ، ووقتها يستغنى عن إحدى  
الوظيفتين المضمومتين فيبقى الأكفا من شاغلى الوظيفتين ، وينقل الآخر الى



وظيفة خالية مناسبة لكفائته في جهة أخرى . ورات اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، وألفت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكري وعضوية جورجى عطا الله ، وأيا من زكى الأبراشى واحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة . فانتهت في صيف ١٩٢٧ الى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديون العام ، على ألا يعنى الاقتصاد فصل موظف ما وإنما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ أن وزارة الحقاتية ومصلحة الصحة تحتاجان الى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما ، فأرسل اليهما بيان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منهما من تحتاجه . وفى سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفى المالية الى هاتين الجهتين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الاموال المقررة ، فرأت اقتصاد ١٠.٧ موظفين من ١٠.٣٢ هم جملة موظفى المصلحة بنسبة ٣٦.١٪ . وتم التوفير بغير بحث في أسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لان ذلك مما لا يصح لها ومما لا يقبله الحكم الدستورى» حسبما ذكرت صحيفة «البلاغ» . على انه لما اثير أن الاقباط اضطهدوا في هذا الاجراء ، أميد تصنيف المقتصدى من جهة ديانة كل منهم ، فتبين أن عدد الاقباط المقتصدى يبلغ ٨٧ موظفا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وأن عدد المسلمين المقتصدى يبلغ ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسبة هي ١٠٪ من الاقباط و ١٤٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذى استغنى عن وظيفته موظف مسلم ، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة أربع ، اقتصدت اثنتان يشغلها مسلمان وبقيت اثنتان يشغلها مسلم وقبطى . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة اقباط وأربعة مسلمين فاستغنى عن أربعة من القبط وثلاثة من المسلمين (٤٧) .

على أنه «في يوم وليلة من غير مقدمات» كما ذكر مكرم عبيد (٤٨) ، ألفت صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الاقباط» ، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير (٤٩) ، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح ، وذكرت على الحالات الفردية خسارية بكل منها مثلاً على موظف كفاء في عمله خبير في تخصصه ، اقصى عن عمله الى عمل آخر أدنى في المستوى والخطر واتى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة ، وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بياناً بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الاقباط» تضمنه حالة من الحالات محل الاضطهاد ، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلاً عما يفرد يومياً من الصفحات الكاملة تعليقاً على هذا الأمر ، مع الإشارة الى من يعين تعييناً جديداً من المسلمين مما يقصد مايدعى عن سياسة التوفير (٥٠) .

حرصت الصحيفة في البداية على صياغة موضوع الاضطهاد في صورة أن الوثام كان يسود البلاد بين المسلمين والاقباط ، حتى اتى الاحتلال البريطانى

فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وان الأيدي الأجنبية هي  
 من لعب في الخفاء للوقية بين الفريقين . ولكن الأمثلة التي ضربت كانت تشير  
 الى أن التفرقة في وزارة المالية بدأت من ١٩٢٢ تقريبا ، إذ كان للمصلحة  
 مدير ووكيل انجليزيان ، يليهما مساعدان المدير وجملة من رؤساء الأقسام  
 ووكلائها ، وعندما أعلن الاستقلال كان يشغل وظيفتي مساعدي المدير  
 قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى اتكر على القبط أحقيتهم في الوظائف العليا ،  
 وذلك في ١٩٢٤ ، فنقل رتبة تانوس أحد مساعدي المدير مكرتيرا عاما  
 للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحي خنين ، فطلب مدير  
 السلطة مستر وايلد إطالة خدمته فرفض الوزير ، وذكرت أن الرؤساء  
 الانجليز كانوا يقدرون كفاية الكفاء بصرف النظر عن ديانتهم ، ولم يكن يعوقهم  
 من ترقية الأقباط إلا الرؤساء المصريون المسلمون ، فكامل وصفي عرف  
 الرؤساء الانجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوا ترقيته مرارا ولكن  
 قبطيته حالت دون ذلك . . فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين أخذوا يتقاذفون  
 هذا الموظف الأمين . . ، وكامل ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائزا  
 على ثقة رؤسائه ثم عاد الى مصر طالبا التوظيف بوزارة المالية ، وايدته  
 المستشار المالي مستر باترسون ومدير الأموال المقررة مستر وايلد ، ولكن  
 الوزير رفض بحجة أنه لا يحمل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل  
 تلك الشهادة ، وان المستشار المالي ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعيينك  
 هو أنك قبطي لأنهم يقولون ان المفتشين يرقون الى وكلاء مديريات ومديرين ،  
 وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي . . ولقد مارضهم في ذلك (مستر وايلد) . .  
 ولكنهم لم يقبلوا وأصرروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضب لهذا  
 الظلم الذي يحيق بالقبط وكان يكتب موبخا لوزارة على ذلك (٥١) . وقالت  
 الصحيفة « ان الرؤساء الانجليز الذين بقوا في خدمة الحكومة المصرية بعد  
 اعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة  
 المالية . . ويدونون بذلك المذكرات . . يمكننا ان نجزم ان الانجليز كانوا  
 واقفين على جميع ماجريات الأمور واقفين على أسرار اضطهاد الموظفين  
 الأقباط حين وقوعها حادثة ، قبل أن يتصل عليها بجهشور الأقباط  
 أنفسهم . . » ، وكانت السلطة مطلقة في أيدي الرؤساء المصريين ، والانجليز  
 « ينضمون وينفذون » (٥٢) . ثم أوردت بيانات عن عدد الموظفين الأقباط  
 بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، إذ كان عددهم ٢٦ قبطيا في ١٩٢٤ فصاروا  
 ١٦ قبطيا في ١٩٢٧ ، وكان المسلمون ٢١ موظفا فصاروا ٤٩ موظفا ، فقلت  
 بذلك نسبة الأقباط من ٥٥٪ الى ٢٤٪ في ثلاث سنوات ، ثم نقص القبط  
 ستة موظفين والمسلمون ثلاثة في الوفر الأخير (٥٣) . ويلاحظ ان كانت  
 المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التي بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات  
 البرلمانية مع إخراج الموظفين الأجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من  
 حيث ما تريد الصحيفة الاقصاد منه من أثر هذه الظروف التاريخية في مركز

القبط . أى ان اضطهادهم بدأ مع تولي الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الإنجليز الكبار بالمصالح المختلفة .

وقضلا عن نبرة الاثارة التي صاحبت حملة اضطهاد الموظفين الأقباط، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واقراءهم بتقديم البيانات والبرقيات. دلى انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلحظ مما نشرته الصحيفة الا صدئ خافت من الجماهير ، تمثل في بعض خطابات القراء التي نشرتها ، احدها من أحد أرباب المعاشات بالإسكندرية ، يهاجم في خطابه المحسوبية وابعاد القبط عن الوظائف في عهد الدستور ، ويهاجم المحرضين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بان يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومثلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وبرقية من اخميم وقعها نحو عشرين شخصا على رأسهم القمص باسيلوس وكيل مطران اخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية (٥٤) .

والحاصل انه لم يمض أسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضع من ردود الفعل انعزالها على النطاقين الوطنى والقبطى ، وقد وجه أحمد حافظ عوض سؤالاً الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فأدلى ببيان ذكر فيه أعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتمين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتى من وفروا هي ٢٣٪ من المسلمين و ٢٩١٣ من الأقباط . وهاجمت أحمد حافظ عوض على اتفاه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت مما توجبه مقالاتها الاتارية من أفضلية الإدارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعانت الى الصيغة الاولى التي بدأت بها متهمه من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة أجنبية هي الدولة البريطانية في تعزيق شمل القومية المصرية وتفريق وحدة العناصر الوطنية .. (و) أكثر الذين يحاربون الأقباط بين آونة وأخرى من عناصر أجنبية من المصريين ، كان يكونوا من النزلاء المتصرين أترাকা ، مفاربة ، اعرابا ، سوريين ، تونسيين .. » وان هؤلاء يجب أن يتركوا تماماً ان « أصحاب البيت ، لهم حقوق يجب أن يقدروها كل أجنبى » (٥٥) .

### دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وأمنزاج القبط والمسلمين ، من أخطر أهداف الوفد وأعزها عليه ، فهي أساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذى رأى هاما لتحقيق الاستقلال وأنديمقراطية ، وهى مجال النشاط السياسى الذى حقق الوفد فيه أثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبعي

الا يسمع بما يمر هذا المجال . وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفي ظروف كان الائتلاف الوزاري فيها مهددا ، وبدأت شروح تقوضه بانفصال الحزب الوطني عن الائتلاف الحزبي القائم (٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، رآها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع . وقامت حملة التفرقة أيضا متعلقة بوظائف الحكومة وأجهزتها الادارية ، في ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمسير شبه الكامل للوظائف الكبيرة ، ويبدى الانجليز استيائهم الشديد من ذلك ، على ما ينكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامي البريطاني في كتابه « مصر منذ كرومر » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلن ، الذي تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الامم على عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم ، وخاصة في مجال البوليس والامن العام (٥٧) .

وكانت ادارة الاموال المقررة ، التي اثيرت الحملة بشأنها ، من المصالح التي يسيطر عليها الموظفون الانجليز برئاسة مستر وايلد ، ومن فوقه المستشار المالي الانجليزي . وقد سبق ان لوحظ فيما كانت تورده صحيفة « مصر » من وقائع ، ان الرئاسة الانجليزية لهذه المصلحة عملت منذ ١٩٢٤ على اقناع بعض الموظفين القبط فيها انها تحاول ترقيةهم والاستجابة لحقوقهم ، لولا المسلك الطائفي المصاى للقبط الذي يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون ، او بالأقل حاولت ان تستغل هذا الأمر ، وان تظهر للاقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب « المصريين الوطنيين » . ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه ان القبط يكونون الاغلبية من موظفيها ، وان عملها مجال للخبرة التقليدية للقبط في أعمال التحصيل والجباية . والحاصل ان لم تلبس أيام قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليا لها في الصحف البريطانية مما اثار حذر المصريين . كتبت التايمز لمراسلها في مصر « بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة انقبطية - وخصوصا الموظفون منهم وهم عديدون في بعض المصالح الهامة - بشأن وظائفهم ومعاملتهم في خدمة الحكومة .. ووجه الأهمية في هذه المسألة هو ان حركة التهيج اذا اتسع مداها قد تؤثر في الموقف السياسي الداخلي .. » (٥٨) . وكتبت صحيفة « نيرايست » تنهم الحكومة بانها تحاول ان تخدم هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة ، وان هذا الحادث ، « قد يقضي الى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصاما خطيرا ، فهذا الوفاق من أجمل وأحسن مظاهر حركة الاستقلال .. » (٥٩) .

لم يعول الوفديون كثيرا على حملة صحيفة مصر في البداية ، وكانت الصحيفة في ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك عندما استنكر بولس

حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة : قائلا اتسا لا تعبر عن رأى القبط ، فعلقت علي ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكره لولس باشا حمته ونبله قائلا « لولا كلمة بولس باشا لما شعر انسان بمقالة جريدة «مصر» لا امرناها نحن او سوانا شيئا من الاهتمام .. » ودأبته قائلة ان استنكاره قد ساهم في رواج الصحيفة (٦٠) . فلما ظهر ان الحملة مستمرة فتابعها الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للامر . وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تجتاز ظرفا دقيقا وان ثمة محاولة لاثارة الشقاق « بين الشقيقتين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر ليسوغوا للانجليز التدخل في شئوننا الداخلية » ، وليحرضوا الراى العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة «بسبب الظلم والتعصب الدينى الى المسئولين : و «تصويرنا للاجانب وبخاصة الانجليز اننا متعصبون من اهل القرون المظلمة» ، والانجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبيا وقوميا ، وذكرت ان تادرس شنوده المنقبادى صاحب الصحيفة «يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها .. اثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين .. يخدمون بها السياسة الانجليزية في هذا الطرف العصيب الذى تجتازه البلاد الآن .. » ، وان ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوظفوا فتنة نائمة ، واذا ثبت ان هناك مضطهدا واحدا فيتهم النهوض للدفاع عنه بصفته مصريا لا قبطيا ، ولا سيما « ان الانقسام القومى قد قضى عليه الى الابد .. » ، وحاولت « كوكب الشرق » ان تبرى الرؤساء المصريين من الهام صحيفة «مصر» لهم بانهم صنائع السياسة الانجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الاقباط ، واتهمت مشرى الحملة بانهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان (٦١) .

وتصدت لهذه الحملة ايضا صحيفة « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطى ، وان بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها ، وان كثيرا منهم يستنكرون ان يسمى انسان الى الوحدة الوطنية « في وقت نسي المصريون فيه الفوارق الدينية .. وما داخلنا شك فى وقت من الأوقات فى ان مواطن اخواننا الاقباط اسى واشرف من ان تنزل الى هذا الدرك الذى تريده جريدة مصر .. » وكان الاسلام لكل صاحب شكوى ان يتقدم بشكواه لتحقيق وليتلقى الانصاف فى ظل الحكم الدستورى القائم ، بدل هذه الصيحة المردولة التى تنهم الحكم الدستورى بالتعصب « كما نعتقد انه لن يجيء يوم نسمع فيه كلمتى مسلم وقبطى .. » لأن المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستورى يجب ان يكون نزيها ، ومسألة وطن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وان الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين « انما غرضنا محصور فى شيء واحد هو ان توضح الحقيقة فى الشبهات التى اثيرت ليطمئن الجمهور الى ان الحكم الدستورى حكم عدل ونزاهة » (٦٢) . وقد لمست « البلاغ » بهذه العبارة

أهم جوانب الموقف القلبي . إذ كانت حذرة من أن تؤدي الردود المتبادلة في هذا الأمر إلى استتراجاع الناس إلى حديث يميز القبط ويميز المسلمين وتشجيع بذلك روح التفارقة ، وإذا كان القديون يرون تجنب أن توضع المسألة على أساس أن ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون ، وأن ثمة مسلمين يجادلون أو يعدلون ، أتت المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسألة دفاع المصريين عن جامعهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغي التصدي لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تناقض من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا من زاوية تشق المصريين بسلاح الدين .

ثم عرضت « السلاغ » لبعض من حالات الاضطهاد التي نشر عنها ، فكذبت أن مسلما أو أن أحدا آخر عين بدلا من نجيب الياس الموظف الموفر . وذكرت أن ياسيلي حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدمى باضطهاد له صدور حكم تأديبي ضده ، إنما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الاموال المقررة ومن أعضائه يوسف البوشور وإبراهيم زكي وهما قبطيان . وأنت على ذكر المخالفات التي نسبت الى المذكور واستوجبت عقابه . ونشرت تكذيبات صدرت من بعض من اشاعت صحيفة مصر انهم مضطهدون (١٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والاقباط الموفرين وختمه بقوله « أن الذين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون لقاء الشقاق بين عناصر الأمة ، مستلهمين مسامعهم ادراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا ان الأرقام تنفي أن ثمة نزاعا على الوظائف بين المسلمين والاقباط ، ودعا الكتاب الا يستدرجوا الى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الانجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم أن تبقى الاثارة قائمة وأن يبقى متداولا أمر قبط ومسلمين « لكي يحدث الخلاف والهيّاج فضلا او ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التي تقتدي بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترياق الساعر ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا أن نلفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدي اللفظ فيه الى ايجاده من حيث هو الآن معلوم . » (١٦٤) . ولا مثل واصسف بطرس غالي ، نراه في هذا الأمر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بي ، بل تختص ببعض الموقنين الاقباط - ومعناه أنك تجاري الاشخاص الذين يميزون بين المسلم والنسطي وأنا لا أعترف بذلك ، وأفهم ان تسأل قبطيا في مسألة دينية مثلا . أما اذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فان نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة . . . ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، انه لا يعرف ويكره ان يعرف ان هناك موظفين اقباط ومسلمين ، وان القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يصلون على الاصابع لا يمثلون طائفة

ولا فريقا ، وأنه تحدث مع كثيرين من الاقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة ، أما الشكاوى في ذاتها فمن الطبيعي أن كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصعب الفردية مما يشمل المسلم والتبطل مما ، وانتقد الصحف الأجنبية التي تثير الزنوع ، قائلا أنه من العبث تكبير هذه الحادثة انتافهة . ثم طلع سينوت حنا بمقال يحمل عنوان مقالاته القديمة « الوطنية ديننا والا استقلال حياتنا » ، فقال ان هذه الضجة اثم في حق الوطنية والحكم الدستوري ، والجميع يراون الى الوطن من مشربها « ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال اعظم ما تأم منه الخصم وأنه حاول غير مرة أن يفصم مراها . . ان في البحر دسائس تأتمر بالآلفة التي تمت في عهد زعيمنا الفقيد ( سعد زغلول ) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضرب بمعولها لو استطاعت في أساس وحدتنا ، ان في انجو دسائس لا يروقها ان يشمل الوفاق أبناء مصر . . اثم يريدون أن يشتتوا الاحزاب فلا يلتقى مصرى ومصرى في رواق الائتلاف ، ويريدون أن يشطرونا مسلمين واقباط ، فتشتلنا الوطائف والاهام عن المصالح المشتركة وانقضت السبى . . » . وكتب وديع صليب ( محام وكان في بعض النورث نائباً عن المنصورة ) بان الصحف الانجليزية تناولت الامر لزيقاع بين المصريين وان منذ الحركة ليست بريئة (٦٥) .

ووجد داخل الوفد من يهاجم الحملة المشارة ويطعن ما تستهدفه من تهويل ووقية ، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الآلفة بين المصريين ، فان لمة حقيقة يعين الاعتراف بها وانكشف عنها ، وهي ان بعضا من كبار موظفي وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا واحمد عبد الوهاب بك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الاقباط . وان لمة من يسمى مصلحة السكة الحديد « بالبطرخانة » بكثرة الموظفين الاقباط بها ، وهي ثقات سمجة لا تساعد على تنمية روح الآلفة والمودة بين افراد الأمة الواحدة (٦٦) . وألفت وزارة المالية لجنة لبحث أعمال ادارة الأموال المقررة (٦٧) .

#### نتائج الحملة :

لم تسر الحملة المتارة عن شيء خطير ، وانعزلت عن جماهير الاقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسي ملحوظ . وكانت « صحيفة مصر » ان تكون واقفة وحدها ، لم يعرف أن وقف معب منبر آخر ولا تحرك معها تيار مرئي ، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة . . واذا كان قد ظهر ان الحدث الذي بنيت عليه تلك الحملة غير صحيح في ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة ان تتداعى منها أحداث تضخم وتولد أحداثا عما عسى يكون موجودا في بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الإشارة إليه ، ومما سترد

الإشارة عنه . ولكن الشرارة حوصرت في الهشيم الذي انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد إلى مانتائر من بقايا الوقود في المكان . وشارك في هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك . ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار البناء الديمقراطي . وما لبثت « صحيفة مصر » أن طأنت من فورتيا . من نحو منتصف فبراير . لتنادي بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن أنها ستقف عن الاثارة عند الحد الذي بلغته راجية أولى الأمر أن يفحصوا الشكايات . وان رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث في عصر الدستور لتسير مصر في طريق التجديد والاصلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبنا تقوية الروح المدنية في بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المباني الصالحة والأنظمة الحكيمة » ، وانها تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهي الحق والعدل وسيلة للتحريض والتهييج ضد الاقباط » . وقالت ان المحتل الاجنبي كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من ايدي القبط واعطاها للاكثرية ارضاء لها . وهي الآن لاتروم الا حفظ كرامة البلاد واصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهي ليست خارجة على الامة تريد التشهير بها كما يزعم البعض ، وانها تحترم الوظائف ولا تحترم الا الدستور الذي يؤكد مبدأ المساواة . وان مصدر الخطر كله هي فئة الرجعيين التي تشغل بعض المناصب الكبيرة لتقيم الموازين الزائفة ، وكان جهد الصحيفة ان تنبه الأذهان الى هؤلاء ، وقد نبهت اليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم . ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفي الأموال المقررة الذين يحتفلون بمقدمه « لقد قضيت بينكم ردحا من الزمن ( وأعلن ) انني لم ار فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت اراكم كلكم مصريين في تلك الخدمة » (٦٨) .

كاد الأمر أن يهدأ على هذا الوضع ، وقد هذا بعد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسي العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها ، وهي أزمة مفاوضات ثروت - تشمبرلان ، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية ، وانتهائها بعد ثلاثة اشهر بانهيار الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه ، وتأليف وزارة محمد محمود التي وقفت الحياة النيابية والفت البرلمان . وكان الانجيز يظاهرون الأحرار الدستوريين في تلك المواقف . فحاولوا استقلال موضوع « الموظفين الاقباط » ، لتعلو نغمته على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق في « اضطهاد الموظفين الاقباط » ، وتذكر « عسى ان يتخذ الزعماء كالنحاس باشا و ثروت باشا وعدلى باشا من التدابير ما يجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعني العدالة لا غير » (٦٩) . ولكن الموضوع كان قد خمد في أيدي مشيريه ، كان الوفد قد ألغى عصاه على مشروع المعاهدة ، فصارت العصا حية تسعى تبطل ما يعرضون . واعتذرت « صحيفة مصر » عن الحديث عن انفردة



الدينية تجنباً للتشويش في ظروف عرض مشروع المعاهدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول أنه لا حيلة لمصر مع الانجليز إلا استمالتهم للثقة بها (٧٠) . على أن ما يهم هنا أن « صحيفة مصر » بدأت مع تصدع الائتلاف تهاجم الوفد بزعم أن سياسته تؤكد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والاقباط .. موقف يحتاج إلى التفكير » ، فقال أن الوفد لم يحقق أي مما رجا القبط منه ، أن الاقباط انخدعوا بالقول أن الوفد مخلصون في تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم اتكشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة ، وأن الوظائف الرئيسية التي أخلها الانجليز بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفدون حكراً لغير الاقباط ، أو شغلها غير القبط دون أن يحرك الوفد ساكناً . وكان جهد الوفد أن يحارب كل من ينسب إلى مواطن الضعف في وحدة الأمة ، وخطة الوفد إزاء الاقباط « واضحة مكشوفة من الجبن إنكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الانصاف القاؤها على عاتق الآخرين .. » ، وبرأ الأحرار الدستوريين مما يتهم به الوفد بأنهم « ليسوا إلا مقتفين لأثر الوفد خصوصاً بعد أن صفق لهم الوفد تصفيقه المعروف في البرلمان » ، وطالب الاقباط أن يفكروا في موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون أن بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد إلى الآن .. » ، فمضى القبط أن يبحثوا في غير الوفد عن الانصاف ، فإن لم يجدوه فعليهم أن يتركوا السياسة كلها أحراباً وبرلماناً (٧١) . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تمهيد الاقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب الذي يؤيد مصالحها ، وتنقل بين الأحزاب بحثاً عن هذه المصالح الدائبة . والحاصل أن امتزاج القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثاً عن مصالح القبط ، ولكنه كان بناء للجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة لهذه الجامعة المطالبة بالبناء الديمقراطي للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينزل غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك - القطب السياسي الآخر - بقادر وفق ادعائاته الدينية أن يستوعب الاقباط كأقباط ، ولا أن يكسب تأييد أي جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين في ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقترب الوفد من الحكم مرة أخرى ، كتب توفيق حنين يقول أن الاقباط كانوا من أول المنتصرين للحرية المضحين في سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور تكة عليهم ، إذ صاروا إلى صفوف القرباء ، وحرّم عليهم الاستمتاع بما أورثه الاستقلال والبلاد من المحتلين من مراكز ومناصب (٧٢) . ولم يجد ذلك قرباً من الملك .

وبالنسبة للأحرار الدستوريين ، فقد سبقت الإشارة إلى أن حكومتهم في ١٩٢٨ - ١٩٢٩ كشفت عن تخطيطهم عن الديمقراطية والحكم النيابي الدستوري ، كما كشف سلوكهم في تلك الآونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الدين يضربون به الوفد ، يدعوى أن الوفد حزب يسيطر عليه القبط

ويقود لمصالحهم الذاتية العادية لصالح المسلحين . وقد كشفت « صحيفة مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالاقباط ، وأرجعت السبب في ذلك إلى انضمام القبط للحركة الوطنية . مما كان يشير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت أن مدير الأموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار أتاح بعدد من الموظفين الاقباط ومن معاونيهم الماليين بمعاونة مصر ، وعين بدلا منهم عددا من الأقارب والمحاسيب ، وذكرت حالات أخرى من الإبعاد والإكراه على الاستقالة أو الإرقام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة (٧٢) . وكان من الطبيعي أن ظلمه حكم الأحرار ، أن يرجو رفع الحيف عنه من الوفد ، وأن يرجو في الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها (٧٤) . فإن « الطائفة القبطية كلها تدين سياسيا بدين الوفد ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور وأهوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد أنه الخادم المخلص الأمين للبلاد ، فينكرون أن مصر بأسرها وندية إلا نفر قليل ، ولا ندري لما اختصوا الاقباط بالانتقام ، الكى يرفع الاقباط عقيرتهم بالكشوى وعندئذ يقال ان في البلاد حركة شقاق أساسها الدين .. » (٧٥) ، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حنين أن تؤلى أثرا بالنسبة للوفد أو بالنسبة للاقباط .

#### مدرسة الصيارفة :

ومما أثير بشأنه أمر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيارف . وهم جباة ضرائب الأراضي الزراعية المنتشرين في القرى ، ويتبعون الأقسام المالية بالمديريات والمحافظات . ويتبعون إدارة الأموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الأفيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه المهنة أيام دخول العرب مصر ، واستمروا كذلك ، واشتهروا بالبراحة في مهنة الصرافة والدلالة ( مساحة الأراضي ) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء إلى الأبناء جيلا فجيل . شأن الصرافة والدلالة في ذلك شأن الصنائع المختلفة في مجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر أهملت مهنة الدلالة وفقدت كثيرا من أهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضي الزراعية الذي أجراه محمد علي ، ونسبب ضبط الري وتنظيمه والتحول إلى الري الدائم مما استقرت معه حدود الأراضي ومساحاتها ، ومما لم يعد يلزم معه التماس السنوى للأراضي وإعادة ما طمسه الفيضان وري الحياض من الحدود . أما مهنة الصيرفة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيدا ، لضبط النظام الضريبي من جهة ، ولما أوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصانعها المختلفة ، تحصيل الرسوم المتنوعة ، واتخاذا لإجراءات الحجز واستئداء الديون العامة وحيازات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزمه ذلك كله في نظام الإدارة الحديث من احاطة بالقوانين واللوائح والمشورات المنظمة لكل هذه الأعمال .

درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة ، اذ يتخصص لهذه المهنة من يتلمذون على الصيارفة القدامى اوعاما ، باعثونهم في اعمالهم ويتعرفون بالممولين وطرائق التحصيل . وغير ذلك مما يتناط بالصراف من شئون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من ابناء الصيارفة او ذوى قرابتهم . ثم يحدد موعد تلامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون ، ليعلن عن يفوز منهم فيما يخلو من اماكن وهكذا . وكانت هذه التربة تعرض الصيارفة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة اخرى ، فان الصراف بوصفه محصلا للمال تنطرب منه الحكومة ضمانا ماليا يغطي ما عسى ان يضيع عن اعمال او تلاعب او تبديد . وجرى النظام القديم في هذا الشأن على ان بعضا من اهالى القرية واعيانها ذوى الثراء يضعون الصراف . ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابه او تعبه او صداقه . وكان من الطبيعي ان ينظر في تعديل هذا النظام لينتشى مع انظم الادارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية . ومن الطبيعي ان يواجه اى تعديل باعتراض من الصيارف ، نفورا من الحداثة وسخطا من تنظيم يقضى على احتكار المهنة وانتقالها من الآباء الى الابناء . وتكون معارضة التجديد في هذا النطاق معارضة مهنية لاتتعلق بأمر طائفى .

ولكن الذى حدث ان التجديد قد احيط بما يمكن ان يفتح الدرائع الى معنى طائفى يستفاد منه . فيلاحظ أولا ان خالوية القبط بين الصيارف احاط هذه المهنة بنطاق طائفى ، حتى ان نظام الصيارف وشكاياتهم من سوء احوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطية ، كما لو كانت المنبر « المختص » بآثارة الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفة (٧٦) . ويلاحظ ثانيا ان التنظيم الجديد جرى على يدى حكومة الاحرار الدستوريين في ١٩٢٩ ، وفي وقت سلكت سياسة الاحرار فيه مسلك الادعاء الدينى ثيرة ضد الوفد . فانشأت مدرسة للمحصلين والصيارفة مدة الدراسة فيها سنة ، ولا يعين صراف الا من خريجها ، واشترطت: فيمن يلتحق بذلك المدرسة ، ان يكون من حملة الشهادة الثانوية ( القسم الاول ) او شهادة الكفاءة للتعليم الاولى ، او ما يعادلها (٧٧) . وكان جواز الحاق خريجى مدرسة التعليم الاولى بمدرسة الصيارف - رغم انه لا صلة بين نوعى التأهيل - مما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك فى ضوء الادعاءات الدينية للاحرار الدستوريين وقتها ، على ان الحكومة قصدت اغلاق هذه المهنة فى وجه صبية الصيارف ، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم ، ومن لم يتصلوا على مؤهل دراسى يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديدة وفهم جواز الحاق خريجى مدرسة التعليم الاولى ، بأنه تشجيع للمسلمين وتضييق على القبط فى الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انشاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الاحرار ، اذ كان عزمهم اعلان حكمهم ان يريدوا انصارهم ومؤيديهم فى اجهزة

الحكومة، من كبار الموظفين وصغارهم . وهذا ما صنعه في تعيينات الوظائف الكبيرة ، سيما في الاقاليم كالمديرين والمحافظين ، وهي مراكز غالب رجالها من البوليس والادارة . مما للملك وكبار الملاك نفوذ تقليدى بينهم . واذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية ممثلة في الوفد . واذا كان للوفد طابعة الوطنى الجامع ، فقد كان من الطبيعى ان يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط، كما عرف نفوذ بعد ذلك بين معلمى المدارس الالتزامية في القرى وغالبهم من المسلمين . والاحرار الدستوريون ( بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم ) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك . والغريه هي مصدر ثروتهم ، وهي الاساس الاول لنفوذهم السياسى كافراد ، من جهة للعصبية العائليه ومن جهة القوة الانتخابيه . ومن الطبيعى في نطاق تلك العقلية ان تكسب مسألة الصيارف عندهم اهمية خاصة ، لان صراف القرية صلة اساسية بين مالك الارض الزراعية وبين الحكومة ، ويمكن ان يكون لعمل الصراف تأثير في الموازين السياسية بالقرية ، ويمكن ان يمارس ضغطا سياسيا على صغار الملاك فيها، اذا كان ذا ولاء للكبار من رجال الدولة او الملاك ، سيما في عملية الانتخابات . . لذلك رأت حكومة الاحرار « ان يكون الصيارف آلات حزبية في ايدي المديرين ورسلا للنفاهم بين الحكام والمحكومين » (٧٨) . واذا كانت وزارة الوفد في ١٩٢٤ قد نقلت تبعية الصيرفيات من المديريات الى وزارة المالية وهي الجهة المركزية . فقد رأى الاحرار ان يعيدوا تبعية المديريات والمحافظات ، وصورت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين وامورى الاقسام من حيث الجزاءات والوقف والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الاموال المقررة ، ليكونوا عوناً للحكومة في محاربة الوقد والوفدين (٧٩) . وصحب ذلك خلطة الاوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية (٨٠) .

لذلك ما ان سقطت حكومة الاحرار ، حتى رفع الصيارف شكواهم يقدفون عهد الاحرار باضطهاد الاقباط ، بما اتخذ ذلك العهد من اعمال تعسفيه معهم ، وبما انشأه من مدرسة للصيارف ، ويكشفون عما اتخذته مدير الاموال المقررة المؤيد من الاحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطالبون البرلمان الوفدى الجديد بالغاء مدرسة الصيارف عند نظرة ميزانية وزارة المالية (٨١) . وكان طلب الغاء تلك المدرسة يجاوز ما اثر عن مساسه بالاقباط، يجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وان « فن الصيارف لا يعرفه غير ابناء الصيارف واقاربهم لانه صار مهنة خاصة لا تعرف الا بالمزاولة والطقين . . » (٨٢) . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارف ، وانما اعادت في اوائل ١٩٢٠ تبعية الصيارف الى وزارة المالية باعتبار انهم ليسوا عمالا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستقل الاحرار

ذلك في الهجوم على الوفد ، وردوا هذا الاجراء من جانبه الى اسباب طائفية تحصل في كون مكرم عبيد هو وزير المالية ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوفد يصدر عن بواعث قبطية . وكان وضع المسألة على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفة مصر » على صياغة الامر صياغة طائفية ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الامر هو الخصومة السياسية ضد الوفد ، من حيث اهدافه الوطنية الديمقراطية العامة ، ولا يتعلق في صحيحة بالتفريق الطائفي (٨٢) . وقد نسب خصوم الوفد اليه في ١٩٣٧ ، ازماحه منح الطلبة الازهرين من دخول مدرسة الصيارفة او الفاعها أصلا والعودة للنظام القديم . واثير ذلك في سياق الهجوم السياسية العنيفة على الوفد وقتها رغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٣ مكرر) .

### التعليم :

ومن أهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الأقباط في مدارس الحكومة ، والمدارس التي تشرف عليها مجالس المديرية ٠٠٠ ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الأقباط أيام كان مستر دانلوب أو يعقوب أرتين يشرف كل منهما على التعليم المصري . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لأبنائهم . اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجيبا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف في ١٩٠٧ ، قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد ان يكون الأقباط وهم شركاؤنا في البلاد عاملين بمبادئ عقائدهم متمسكين بقواعد دينهم » ، فان الذي لادين له لا ايمان ولا ولاء له . . . (٨٤) . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الأقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الانجيل على التلاميذ الأقباط في المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذا الا المدارس التي يقل عدد الأقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، واضيف منهج تعليم مبادئ المسيحية في مدرسة المعلمين العليا ، ليستطيع الأقباط من خريجي هذه المدرسة تعليمها اياها كن تخصصهم . واستمر العمل كذلك حتى اواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما ألغيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية (٨٥) ، ولكن بقي تدريسيها قائما بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر امكانيات التدريس . وفي اواخر مايو ١٩٢٨ في عهد حكومة الائتلاف ، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥ ، ٢٦ لسنة ١٩٢٨) ، فجريا على سابق نظامهما من ان تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عامة (اسلاما او مسيحية) ، دون ان يؤدي امتحان النجاح او التقل فيها ، مع التوصية بإجراء مسابقات في الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه (٨٦) . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة السعديين قانونان بديلان (رقما ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩) ، وسارا في تدريس الدين على النمط

ذاته (٨٧) . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم ديانته تعلمًا لا يؤدي عنه امتحان، وإن جرت بشأنه المسابقات والحصافز الرمزية .

والخاصة في لم تنر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تنر المشكلة أساسًا إلا في مجال التعليم الأولي الإلزامي . وقد بدأ التفكير في نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، إذ شكلت لجنة لهذا الغرض برئاسة عدلي يكن وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على إعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الأولي وإيجاد المدارس الكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الإناث . ثم أثير الموضوع نفسه من جديد في عام ١٩٢٥ ، عندما أعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الإلزامي في عهد وزارة أحمد زور ، على أساس تعميم هذا التعليم في مدى عشر سنوات ، نفقته تصل إلى مليونين ونصف من الجنيهات ، على أن يتقاسم الإشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديرية والمجالس البلدية والمحلية (٨٨) . وظهرت المدارس الأولية أولاً بنشاط من مجالس المديرية والمحافظات ، وكانت تضم المسلمين والأقباط معًا . كما كانت مجالس المديرية تنشئ مدارس ابتدائية في نطاق أقاليمها . والذي حدث أن بعضًا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الإسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين . وفي انتفرة التي أثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الموظفين الأقباط بإدارة الأموال المقررة سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شنوده الانتقادي صاحب الصحيفة ، وتوفيق حنين ، يثيران مسألة تعليم المسيحية التلاميذ القبط في المدارس الأولية عامة ، وفي المدارس الابتدائية التي تشرف عليها مجالس المديرية . . (٨٩) . ونشرت رسالة تحمل أسماء اثنين وأربعين من أقباط بلده «القبلي قمولا» بمديرية قنا ، تذكر أن مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الإسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر أن مديريات أخرى تتبع النهج ذاته وأنثير الظن بذلك . وحسب قول توفيق حنين أن يقنع الحكومة بالأهمية السياسية لتعليم الدين . باعتبار الأمن الوحيد لمصر «من خطر البولشفي» ، وباعتبار أن هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم أقلية في حساب عدد السكان : « فكم من فرد قام بثورة فكرية في أمة فقلب شكل الحياة ( فيها ) وفي غيرها رأسًا على عقب . فإذا أنت تركت الناشئة في مليون مصري تشب بلا دين غرست بعطك بدور القوضى . . » ، وذكر أنه أن تمسكت مجالس المديرية بهذه السياسة ، قلن يكون أسماء الأقباط إلا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهي محتودة ، أو الالتحاق بالمدارس الأهلية ، وهنا يجب على من يتكلم المجانن أن تعين المدارس الأهلية وتمدها بالمال تحقيقًا للمساواة : وأثير انعجب من مدرسة « قبلي قمولا » بأنثى ، والتي أسمتها أولاً القمص أفنديوس سعد ، فإذا بتدريس التديانة المسيحية يمنع فيها بعد إشراف مجلس المديرية عليها (٩٠) .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقي الملكية سنة ١٩٣٠ . عمل صدقي ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الإلزامي ، وصدر في عهد صدقي القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيو ١٩٣٣ بالتعليم الأولي . جعل التعليم الأولي إلزاميا يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة ، ويكون إجباريا يعاقب مخالفا ( الأب ) بالغرامة ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسع التي ترسمها الدولة طبقا للإمكانات المادية المتاحة . ورغم الإلزام للمصريين كافة ، مسلمين وأقباطا ، فقد أكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة ( إسلام أو مسيحية ) مادة من مواد الدراسة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الإسلامية وحدها ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرط لها مواعيد معينة ، وأنشأ فرقا لتحميظ القرآن وتجويده في غير أوقات الدراسة . ثم نص « والأطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدروس » (٩١) . واطرد في السنين التالية التوسع في مناطق تنفيذ القانون ، سيما في السنوات من ١٩٣٥ الى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الإلزام في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٢٤١٤ بمدارس مجالس المديرية (٩٢) . وإذا كان اتساع نطاق التعليم الإلزامي يعنى تنمية لوجه من وجوه الإصلاح الاجتماعي الهامة ، فإن هذا الفارق في التعليم الديني بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشاكل التفرق الديني ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الإلزامي فينتسج للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة إلزامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار\* .

هذا ومسترد الإشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة المعلمين الأولية ، وأنه في وزارة اسماعيل صدقي ومشيخة الظواهرى اتجذبت تلك المدارس للأزهر على نحو أو آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل أو آخر في نطاق « الدومين » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الإسلامية . ولعل ذلك كان من أسباب صياغة التعليم الأولي الإلزامي بهذه الصياغة

✦ مثال لبعض الكتابات التي هلق بها أقباط على هذا الأمر ، ما كتبه من يسمي اسكندر عبد القدوس في الصحف « نسيحتي مي اليهود والاتفاق مع وزارة المعارف في تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التي بها عدد من أولاد الأقباط ، ولا يخفى على حضراتكم أنه بالمدارس الإلزامية الموجودة بالبلاد نزعها إسلامية ، أعني نصف التعليم اليومي أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة إسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم . فهل بعد ذلك يضعون أولادكم ومستقبلهم . أسرعوا وانفضوا مقاومة هذا المشروع وفكروا في أولادنا .. أيها القسوس الناهض أنفض وقم وقد أثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس وفكاتب الإلزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية . التي حافظنا عليها قرونا وتحملنا المضايقات والاضطهاد . حتى العذل وسفك الدماء في المحافظة على هذا الإيمان القديم .. » ( قلا عن صحيفة النصارى ، ٦ ديسمبر ١٩٣٦ ) .

الدينية الاسلامية وحدها . وايا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع . ان رأى الاقباط التعليم الالزامى يقتصر على الاكثرية دونهم ، مادام يمنع ابناءهم من تعلم مبادئ دينهم في تلك المرحلة من السن ، التي يؤدي تعليم الدين فيها اهم آثاره التربوية . وطالبوا بالاخذ باسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادئ دينه الذي يتعبد به ، وان كونهم اقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم ، مادامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع ، من حيث الالتزام بالتعليم واداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات (٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب ان انصرف كثير من القبط عن ارسال ابنائهم الى المدارس الالزامية ، وبدأوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى في اكتوبر ١٩٢٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر ، ولادخال مادتى تاريخ الكنيسة واللغة القبطية في مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية في مناهج المدارس الالزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين (٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الالزامى ، فلما بلغت المدارس الالزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة في ١٩٣٧ ، اصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية في اواخر هذا العام ، بياناً من مساهمته في التعليم الالزامى وانشاء مدارس لابناء الاقباط في جميع انحاء البلاد ، وظهرت المطالبة بان تستعين وزارة المعارف بخريجي المدرسة الكليريكية في تدريس الديانة المسيحية في المدارس ، وان تعاون الحكومة الاقباط في سعيهم لا نشاء المدارس الخاصة بهم (٩٥) .

ويظهر من ذلك ان آثار قانون التعليم الالزامى لم تقف عند حد استياء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم في المدارس الالزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة في التعليم ، بانعزال جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية ابناء الشعب في تلقى مناهج التعليم للدينية نفسها ، وما يرسبه ذلك في تعميق الشعور بالانعزال والغربة وعدم المساواة ، واشاعة الاحساس بقيام رابطة اجتماعية اساسها الدين بين الاقلية ، اى تعميق الشعور الطائفى . ولم تقف الآثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشرود ، اثاره كثيرا من السخط والخرج ، اذ كان قانون التعليم الالزامى يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الالزامية والاعواق بعقوبة الغرامة ، فلما نشطت الجمعيات القبطية في انشاء المدارس الاهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الالزامى ، كان قانون الالزام يمتد بعقوبته الى الآباء بسبب تخلف ابنائهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائياً، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس اصول دينهم ، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة لا صلة بالدين



الاسلامى حتى في المواد المدنية ، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية (٩٦) .

بهذا صار التعليم الحر شبه ضروره دينيه للاقباط . والتعليم الحر هو التعليم في المدارس الاهليه غير الحكومية وقرى مدارس مجالس المديرية : مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر في جوعته وحسب الغالبية من مدراسه تعليم مدني ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لا يميزه عنيا الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين ، وباستثناء المدارس التي انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحرة تنشأ في الاساس بسبب ان المدارس الحكومية اقل من ان تستجيب لطلب الراغبين في التعليم جميعا ، وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زياده الاقبال على التعليم فاقت الزيادة في المدارس الحكومية ، ولان مصروفات المدارس الحرة كانت اقل مما تتقاضاه المدارس الحكومية من مصروفات ورسوم (٩٧) . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضا منها نشأ بهدف الربح ، وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والتعليمية كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالمباني والفصول ، ومن جهة كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتأهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص امانات لتلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية ان تخضع المدرسة الحرة لاشراف الوزارة ، تفتيشا على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفي عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ في ٢٨ يونيه ١٩٣٤ بالتعليم الحر ، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط لترخيص بفتح اية مدرسة حرّة شروطا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والاماكن الضارة بالصحة او الخطرة على الاخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر في النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة ( المواد ٢ و ٣ من القانون ) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش الوزارة واشرافها على التعليم . ومن الطبيعي ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحرة ، ومنها ما انشأته الجمعيات القبطية والمطرانيات ، سيما أن ما نشأ من تلك المدارس في القرى والاقاليم ، تعريضا عن المدارس الالزامية ، انما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفي للحصول على المباني اللائمة ، وقد لا تكون كافيته لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوي الخبرة والتأهيل ، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات . واستشعر القائلون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليسست المشكلة هنا موقف المدارس الحرة من الخضوع لاشراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا في هذا النوع من المدارس التي نشأ عن رغبة من القبط لتلقين

أصول ديانتهم لأبنائهم، بسبب تخطي المدارس الإلزامية عن هذه المهمة ، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو أنه ما كان يقوم لولا الخطة التي استتبا التعليم الإلزامي . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قبودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدي بها الى الإفلاس . وفتح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ وإهمال الرقابة والتقص في استعمال سلطة تعضيل المدارس (١٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد في ١٩٣٦ ، في تلاقى بعض هذه المثالب ، اذ بدأت في احياء المسيحيين بمدارسها الأولية ، لتعين من يعلم الدين المسيحي في كل مملوكة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لا يبدو ان هذا الاجراء اذن له بالتعم (١٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تمام هذا الاجراء ، ان الوفد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية في الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجىء الاشارة اليها في مناسبتها . وقد قيل ان ازماح وزارة الوفد تعليم المسيحية للمسيحيين في التعليم الأول ، الذي ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته الكاملة « لهو احازة لتعليم « الكفر » رسميا في هذا الوسط الاسلامي » ثم هم يفترس عقائد الاطفال وميراثهم الديني افتراسا (١٩ مكررا) . كما هوجم الوفد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا في توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحابة المدارس القبطية (١٠٠) . ومن ذلك ما اثير بشأن الاعانة التي منحت لكلية الأقباط بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى في ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدى توفيق نسيم وعلى ما هم ، ورغم ان هذه الكلية تعلم فيها القبط والمسلمون جميعا، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل (١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفد في سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الاسلامية (١٠٢) . ولكن استغل هذا الامر في سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومة وعلى واسمهم السراي .

وشارك في هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمون . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسألة التعليم الديني لم تكن محض سلاح وجهود ضد الوفد في عراق الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مدنييا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنبا الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا في صحيفة « الاخوان المسلمون » خمس مقالات نشرت في اعداد متتابعة في يوليو ١٩٣٥ بعنوان « في مناهج التعليم »

انتقد نحو ثلث ثلث من التعليم الدينى الإسلامى إلا كنادة إضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الإسلامى وباللغة العربية التى طغت عليها اللغات الأجنبية . وتركز طلب الإخوان فى عريضة دعوا أهالى كل مركز وبلدة فى مصر الى توجيهها لملك ورجال الدولة ، طالب بجعل القرآن والديانة الإسلامية مادة أساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجاب لهذه الدعوة بعض من أعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان الملكى وكبير الأمناء بالسراى والأمير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الأزهر ووزير المعارف . وكان رأيهم أن تدريس الديانة الإسلامية لا يمتد طبعاً الى التلاميذ غير المسلمين ، فلا اكراه فى الدين ، ولا يلزم غير المسلم بالامتحان فى هذه المادة (١٠٣) . وفى ١٩٣٨ وجه مكتب الإرشاد مذكرة الى كل من شيخ الأزهر ووزير المعارف ، ورد بها أن توحيد نظامى التعليم الدينى والمدنى فى المدارس الابتدائية والثانوية يتعين ألا يكون على حساب الصبغة الإسلامية التى اتصفت بها المعاهد الأزهرية والدينية ، ويتعين أن تمتد هذه الصبغة الى المدارس المدنية . كما طالب الشيخ البنا فى مذكرة وجهها الى رئيس الوزراء ، بتوحيد مناهج التعليم والتركيز على التاريخ الإسلامى والقومى والسيرة النبوية والتربية الوطنية وصبغها كلها بروح الإسلام . وقدم مشروع قانون الى البرلمان لتدريس العلوم الدينية بصورة أساسية (١٠٤) . وادى هذا الضغط الى أن وافقت لجنة المعارف بمجلس النواب على جعل التعليم الدينى مادة أساسية فى المدارس (١٠٥) . ولكن الأمر وقف عند هذا الحد .

وإذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه بأوضاع الأقلية الدينية فى مصر . فإن ما يستوجب النظر هو موقف الإخوان المسلمين الذى بدأ معارضا لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس . إذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الأولية ، نوعاً من النشاط التبشيرى ينطوى على خطر داهم للإسلام ، « فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الإسلامية » واسموه تعليمًا لل كفر وان « الخطر هائل ، والأمر جد ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق » (١٠٦) . وذلك رغم أن تعليم ذى دين أصول ديانته لا يمت الى التبشير بسبب قريب أو بعيد . على أن موقف الجماعة هذا قد وجد صداه فى مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعيين تدريس المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط فى هذه المقاومة (١٠٧) .

وآثرت نقطة تبدو ثانوية ، ولكنها شغلت من الأهمية موضعاً دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الأمر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات فى المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . إذ قيل يصدر منشور من الوزارة يوجب أداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية

البنات القبطية بالعباسية : وأبدى البطريك نوع اعتراض على عدم استثناء الأقباط في هذه المسألة ، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعلمونه مع امتحانهم فيما لم يدرسوه . واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة كموضوع للاثارة والتهيج (١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بأن تكون النصوص الدينية الإسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها . وكتب فخري أسعد في صحيفة «مصر الفتاة» (الضياء) ، «نحن أقلية في بلد إسلامية ... ليس هناك من شك في أننا يجب أن نحفظ بتقاليدنا الدينية ( القبطية ) . ولكن يجب مع ذلك أن نكون في حيز المعقول . هل بانقسامنا مع اخواننا المسلمين نجني فائدة ٠٠٠ ، ثم طالب بالاتحاد والتآخي لصالح الجانبين (١٠٩) .

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، أسوة بتعليم المسلمين إسلامهم ، بقيت قائمة . وقد وجد لها صدق واضح في انتخابات المجلس الأعلى لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين منسوبي البرامج التي تقدم بها المرشحون للانتخابات ، السعي لتعليم الدين المسيحي بالمدارس الحكومية والأعلى والمدارس الإلزامية ، مع تعيين وعاطف مسيحيين للقيام بإرشاد المرضى والمسجونين المسيحيين ، أسوة بزملائهم من المسلمين .

### أحداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهي فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشاكل أساسية ، وإنما تتعلق بأحداث تظهر وتختفي . وصلتها بموضوع هذا الفصل ، أنها تتعلق بنشاط الإدارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنين طويلة ، إنما التقطت نماذجها فيما أمكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ . والملاحظ إنه كانت تظهر على عهد دستور صدقي ، إشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب في أحد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون أن يجد أصحاب الدم والمال أية عناية في ضبط المعتدين » . ويظهر من سياق الرواية أن ليست التفرقة الدينية هي مصدر الاعتداءات ، وإن ذلك مما يجري كثيرا في الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذي أثر يتعلق بتقاعص رجال البوليس والإدارة في تحقيق التهم وكشف المجرمين ، وأشار إلى اعتداء « رجال البوليس على المصلين في كنيسةهم وهم يصلون وجروا بعضهم جرا إلى النقطة على مسيرهم أميال .. » (١١٠) . وانتقلت أجهزة الإدارة في مركز الأقصر عن تقصيرها وتعمدتها « التفريق بين أبناء الأمة ويلزم بدور الشقاق بينهم .. » ، وإن الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والأزدراء ولمسوا ما فيها من خطر على الأمن « لا يتفق مع وظيفة الإدارة وواجبات أفرادها .. » (١١١) . وفي ١٩٣٦ أشار إلى اضطراب الأمن وانتشار « زوج

الرجعية « في بعض مراكز الاقاليم ، وان مسلك بعض الموثقين يتناقض مع روح الانسانية التي لا تعرف ديناً ولا مذهباً ، وقيل ذلك بمناسبة منع البوليس جرجا عرض فيتم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيراً في غالب مدن مصر . وقيل ان مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنياً الا اذا كان مسلماً ، واوصى بوجوب التدقيق في اختيار رجال البوليس والاداره (١١٢) . كما اشير الى اختلال الأمن في مركز: الأقصر وانتشار - الاعتداءات في الطرق العامة ، حتى بلغ الامر ضرب أحد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال البوليس في تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى أحد المستأجرين على مؤجره القبطي بالضرب ، وحكيت قصة اعتداء بعض « الرماع » في فرشوط على قبطي وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الاقباط الارثوذكس في البلدة على ذلك . ولم يشر في تلك الاحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط (١١٣) .

وفي ١٣ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التي يصدرها القمص سرجيوس ، عما أسمته حادث اخميم ، اذ كانت الحكومة في ١٨٩٨ منحت اقباط اخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة أرض لتكون جبانة ، ثم منحتهم في ١٩٠٠ قطعة أخرى ، واقام سياج عليها تهدم في ١٩٢٢ ، فلما شرع في إعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الأرض لأحد أوقاف المسلمين ، واستمر النزاع في هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهافت الخصومات (١١٤) . وفي فبراير ١٩٣٨ أثير أن جمعا من أسرة عمدة « جبهة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الاقباط الارثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الاقباط ونهبوا امتعة الكنيسة وأوانيها . وبعد يومين صححت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن اسقف أبو تيج ، اذ ظهر أصل الموضوع أن ناحية جبهة بها عدة كنائس منها كنيسة للاقباط وواحدة للكاتوليك وأخرى للانجليين . الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم انقس يس جبرائيل الذي لم يقبله باقي الكهنة شريكا لهم في أي من الكنيستين ، فانخذ من منزله كنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكاوى عن الشروع في بناء كنيسة بغرض ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقف البناء ، فقدم انقس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط ، وأظهر تحقيق البوليس أن أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا انقس وبين القمص اقلاديوس وغيره (١١٥) . وأثير على نطاق ضيق - فيما أمكن تتبعه من شواهد - ما يتعلق باشهار شاب قبطي لاسلامه ، والمطالبة بمراجعة الدقة في عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث اخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بأن يكون للاقباط نصيب في برامج الاذاعة اللاسلكية ، باذاعة الاغانى القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد (١١٦) .

وفي ١٦٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان « فرق تسد ..  
الوحدة الوطنية والإخلاق القومية » ، جُمع فيه حوادث ونصوص مقالات  
عن كل ما رأى أنه يصد عن التفرقة بين المسلمين والاقباط . وصدر الكتاب  
بمقدمة لسلامه موسى ، أوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانته ، وأوصى  
المسلمين بقراءته وحفظه في الذاكرة ، وذكر أن الاحتلال الإنجليزي هو من أيد  
قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والمأمورين  
ونظار المدارس ومعلمي اللغة العربية ، حتى تقوم الحزازات بين عنصرى  
الامة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هي من استبقت هذه التفرقة بعد  
ثورة ١٩١٩ ، لأن مصالحها وأهدافها كانت تتفق مع مصالح الاستعمار  
وأهدافه ، وأنه لو لا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستورى ازالة هذه  
القوارق ، وأشار الى انه في فترات التسلط الديكتاتورى صدرت قوانين  
تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الإلزامى ، وحرمان القبط من وظائف  
المعلمين بهذه المدارس ، وهى ٢٥ ألف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيارف ،  
وظائف تدريس اللغة العربية التى صارت وفقا على المسلمين رغم أنه  
لا ارتباط بين الدين واللغة .

أما الكتاب ذاته فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير  
الوزارات الوفدية في دعم الوحدة الوطنية بالأعمال الإيجابية ، والى وجود  
الحكومات غير الوفدية في أغلب الأحيان ، وهى حكومات غير دستورية عملت  
على ارضاء الاكثية باثارة النزاع الدينى لتحويل الانظار عن أعمالها السياسية ،  
والى تفشى الافراض الشخصية والمحسوبية بحيث لم يجد بعض الرؤساء  
الا العاطفة الدينية يستغلونها لاشباع اغراضهم الشخصية ، والى قيام  
جماعة الاخوان المسلمين وما تتخذه دستورا لها من سياسة عدائية سافرة  
للاديان الأخرى . ثم عرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة في كل وزارة ،  
منها فى وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظر ، وتطبيق قانون التعليم  
الحر مما أدى الى غلق بعض المدارس أو حرمانها من الإعانات ، كالمدرسة  
الانجيلية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالقازيق والفرنسكان بأسسيوط ،  
والتقصير فى تعليم الديانة للتلاميذ المسيحيين ، وتعليم الدين الاسلامى لهم  
من خلال مادتي اللغة انجليزية والتاريخ ، ومنها انه لم يتول قبطى في الجامعة  
منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة . وتفشى المحسوبية في كلية الطب  
تعيينا للاقارب من خلال اثاره النعرة الدينية ، والتضييق على القبط فى  
البعثات التعليمية الخارج . وفى وزارة العدل حيث يشكل الاقباط الغالبية  
بين موظفيها . وفى وزارة الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف  
حوادث وحالات فردية ، استغل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحريم  
عرض الأفلام الدينية وعدم اذاعة الصلوات المسيحية . ثم تكلم عن بناء  
الكنائس .

والخاضع بالنسبة لبناء الكنائس ، انه إيجاب تبعية مصر لقنونة العثمانيه . صدر خط همايوني في فبراير ١٨٥٦ ، يوجب أن يكون إنشاء الخسائس بموجب ترخيص يصدر من الدولة . وبقي الخط الهمايوني نافذا بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقا للنص الذي أدخله الملك فيه والذي يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية في الشئون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها ( المادة ١٦٧ ) . وفي عهد العمل بدستور صدقي أصدرت وزارة الداخلية قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص بناء الكنائس وصدر هذه التراخيص ، ووضع شروطا عشرة لذلك منها ما يتعلق بملكية الارض التي تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء في بيئة ملائمة ، والا يكون موقعه سببا للاحتكاك بين الطوائف ( ١١٧ ) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والإدارة سلطة هامة في تقرير بناء دور العبادة والإشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع إقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس اذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بإنشاء الكنيسة ، ومضى الأمر على هذه الوتيرة ، فلا يجوز بناء كنيسة الا بترخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز إقامة الشعائر الدينية في مكان غير الكنيسة المرخص بها ( ١١٨ ) . مما أثار السخط في هذا الشأن . وفي ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق السنهوري رئيس مجلس الدولة حكما هاما كان من شأنه أن يخفف كثيرا من هذا القيد ، أصدره معتمدا على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية في إقامة الشعائر الدينية ، إذ فرق بين الاجتماع في مكان ما للصلاة ، وهو اجتماع ديني محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، مادام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص الى ملك عام مخصص للعبادة ، إذ يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط الهمايوني . وعلى وفق تلك التفرقة قضى إلغاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف إقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية في مكان خصصه ماله لذلك ( ١١٩ ) . على أن هذا القيد استمر من أسباب إثارة السخط بين جماهير من القبط .

### من عوامل التفرقة :

١- أثر الحديث من اضطهاد الموظفين الاقباط في ١٩٢٨ ، كتب محام من بنى سويف . ٣٠٠٠ - هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والصغرى الحرة من الاقباط ، أن الشعب يميز بين مسلم وقبطي ، وهل حدثه طبيب أو محام .. بأن المسلمين قاطعوا الاقباط - لا سمح الله - أو فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين . { - ما الذي يعلمه حضرته من عامة الشعب في علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين اخوانهم المسلمين ، وهل اشتتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للنصرة الدينية . الا أن شيئا مما

أسائل عنه ثم يقع مطلقا ولازال الشعب المصري كتلة واحدة . . . » (١٩٠) .  
ولا يعلم أن ثانيا آخر عرج الى هذه النواحي من النشاط الاجتماعي العام ،  
ولعل السبب أنها لم تكن محللا لا تكرر ، ومن ثم لم تصدر محلا لاثباته والحاصل  
انه لا تلاحظ تفرقة دينية في أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية  
بين الاهالي . ولم يمكن التقاط مشكلة أثرت أو حدث ورد ، في هذا الجانب  
من «العلاقات الاهلية» أي العلاقات الفردية والجماعية في غير المجال الوظيفي  
والحكومي . وقد ظهر عن قبيل أن ما ذكرته « صحيفة مصر » عن حوادث  
الاعتداءات في واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، انما ذكرته لا من حيث كونه  
يعمل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشاط أجهزة  
الإدارة وأعمالها تحقيق الحادث . ولا يعرف تقاطع مصدره الدين إلا في  
العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم في الديانتين . ولا يكاد  
يعرف في مجال إنشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، إلا بالنسبة  
للجمعيات الدينية . وفي المدارس التي أنشأتها الجمعيات القبطية لم يكن  
في الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل  
في المعاهد الدينية للجانبين . وفي المجال الاقتصادي لا يعرف أن أرباب عمل  
رفضوا استئجار عمال لاختلافهم معهم في الدين ، ولا أن تجارا ومنتجين أو  
مستهلكين تقاطعوا في التعامل لهذا السبب ، ولا أن حرفيين أو مهنيين انحصروا  
تساعدهم مع عملاء من دينهم ، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين  
الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين . كما لا يعرف أن تمييزا اقتصاديا  
سببه الدين ظهر في التعامل ، ولا أن تفرقة في الأجور تمت أساسها الدين .  
ولا أن تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجار أو صناع ميز بين  
أعضائه أو جمهوره على أساس من الدين وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند  
مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الاقليات في مجتمعات عديدة ، مما يولد  
مشاعر جماهيرية من الازدراء أو الكراهية المتبادلة ، ومما يتخذ شكل المقاطعة  
في التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم ومربات النقل وأحياء السكنى ،  
أو يولد تمييزا اقتصاديا في الأجور والخدمات وغيرها .

وينبغي التنبيه الى أن ثمة احتمالا غير مستبعد ، بأن تكون حالة من  
حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الاسرية ،  
سيما في بعض نواحي الصعيد . ولكن ما يراد قوله هنا ، انه لم يمكن التقاط  
أمر كهذا من الشواهد المتاحة ، وأنه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا  
شغل رأيا عاما أو جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة في  
الأساس على الإدارة الحكومية ، من حيث التمييز في بعض الوظائف ، ومن  
حيث النشاط الحكومي في بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص  
الكنائس . وهذا المجال هو ما تارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم أن الإدارة  
الحكومية أهميتها البالغة ، تكويننا ونشاطا ، وأن هذه الأهمية تزداد وضوحا  
وأثرا في مصر ، والتوظيف في مصر هو المجال الرئيسي لعماله المتعلمين



المهنيين، والإدارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها أثرها الكبير في مجالي الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام المركز بمسألة التوظيف . والمقصود فقط هو تحديد وإيضاح النطاق الفعلي لما يثور بشأنه أمر التفرقة ، من غير أن يتداخل أو يغطي على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعي المتعددة . والمقصود أيضا استخلاص النتيجة التي يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تتعامل الجماهير أفرادا وجماعات مع بعضهم البعض في مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي لا تكاد تثار مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر أن هذه الثورة لم تنشئ الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتسافا وخصتها من الشوائب . وهذا أيضا مما ساعد الوفد بنشاطه السياسي الواسع في أن يخلص معاركة الانتخابية وهيئته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك أن يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه في هذا النشاط أكثر حسما مما نجح فيه في تخليص الإدارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا في مجال شعبي خالص . ويمكن القول من نظرنا السياسية ومؤسساتها عبر التاريخ الحديث ، أنه حيث كان للمبادرة الشعبية أثرها الفعال في نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعي العام ، انتفى التفرق أو كاد ، ولو استلحق جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا . وحيث كان لمبادرات الإدارة - الحكومية أثرها الحاسم أو هيمنتها الواسعة ، التوى بالسالكين السبيل .

ومن أهم مصادر التفرقة في الإدارة الحكومية ، سلطة السراي وخاصة على الجيش والبوليس ، وأثرها البعيد في وظائف الإدارة العليا . وهي سلطة تفسر وجود التفرقة في هذه المجالات . أما سبب انتهاج السراي هذه السياسة ، فمنه أن الأسرة المالكة المصرية ذات أصول تركية ، وهي تنتمي اجتماعيا في مصر إلى فئة أرستقراطية من الوافدين المتصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الديني الإسلامي باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان في النطاق الشرقي للدولة العثمانية ، التي قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الإسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للأسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد إلى هذا المفهوم . هذا فضلا عما سبقت الإشارة إليه من أن السراي لا تجد مستلذا شرعيا للحكم الفردي المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت في القرون الوسطى ، والدين ليس ديننا عاما مجردا ، وهي لا تستخدم دعما لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة ، إنما تركز على دين الأكثرية ودينها ، وبغير ما ترى السراي أنه رباط ديني ، تفقد أيا من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، مادامت عقائد الجماهير السياسية صارت إلى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراي وتجعلها . وإذا نشأ الوفد يناوئ سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة

الوطنية ، فقد صار من الطبيعي أن يحاول الملك هدم هذه الجامعة التي اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . ويقدر ما كان نطقك من سلطان على أداء الحكم ، بعد ما وجدت التفرقة الدينية لدعم تقوده وضرب الوفد . ولأن مسئلة السراى فى التمييز ضد القبط ، سلاحا سياسيا صرفا ، لم يصدر عن وارث الدين ذاته أو ورع فى مأزقه الاخوة الاسلاميه ، فقد عرفت السراى قدرا غير قليل من الموظفين الاجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفوة خالصاء الملك فى غير الديوان الملكى .

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه ، ما أسفرت عنه عملية من التطور انشائيه لم يمتثل . من مؤسسات الدولة . فلم تكن المؤسسات العديده باقية كلها ولا كانت قد فثت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة أن التطور فى مصر فى بعض المجالات أسفر عن اردواج فى المؤسسات فلم تطور المؤسسات التقليديه لتصبح جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديم وترك للزمن وللتنسج أن يغذى الجديد النامى وأن يضمحل معه القديم . فظل المجتمع يفرز القديم والجديد جنبا الى جنب يتصارعان ويتشاكخان ، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل فى القضاء والتعليم ، واليه أساسا ترد أسباب التفرقة فى هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظيف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلا من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين . ورأى فى ذلك خططا بين الدين واللغة ، ورأى فى هذا الخطط خطرا على المفهوم القومى . ولكن يظهر أن المسألة لم تكن ناشئة من عوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، إنما نشأت فى الأساس من الصراع حول مجالات التوظيف بالنسبة لخريجى المعاهد الدينية على ما سترد الإشارة فى فصل لاحق .

ومن مصادر التفرقة أيضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، فى ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية منه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلفت الإشارة فى بدايات هذا الفصل . وإذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية - فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الاقباط كالصيارف ، وأخرى كان للاقباط فيها الغلبة كمصلحتى البريد والسكة الحديد . وكان جهد بناء الديمقراطية وبناء الادارة الحكومية الحديثة ، ألا يؤثر الدين فى شروط الاختيار فى كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية أو المهنية . وقد ترد الإشارة الى التنافس والتباغض الذى شب بين دار العلوم و كلية اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلغت بينهم ، بلج انتظاها والاضراب . فلم يكن الدين ولا التمييز الدينى هو الأساس ، وبالمثل طحت المقاومة فى مجال الضيقة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر . كل ذلك نشأ لأسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصور

أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل . وإذا كان  
عرف تمييز جد محدود ضد القبط في بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب  
رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح  
القبط ومطالبهم . وهي حساسية بلغت أحيانا حد الإفراط في تأويل  
الأحداث تلويلا طائفيًا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع ، وذلك على  
ما يلحظ في بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما ركزه كتاب  
« فرق تسد » .»



## المراجع

- (١) — Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 333-336, 342-345.
- (٢) — From Max Weber, *Essays in Sociology*, edited by H.H. Gerth, C. Wright Mills, p. 196-339.
- (٣) — W. Hardy Wickwar, *Modernization of Administration in the Near East*, p. 138-139.
- (٤) — Monroe Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt*, p. 126, etc.
- (٥) نقل عن M. Berger المرجع السابق P. 9.
- (٦) M. Berger, op. cit., p. 16-18.
- (٧) M. Berger, op. cit., p. 16-18. 114-118.
- (٨) M. Berger, op. cit., p. 37-47.
- (٩) M. Berger, op. cit., p. 58-59.
- (١٠) M. Berger, op. cit., p. 147-148.
- (١١) M. Berger, op. cit., p. 124-128.
- (١٢) M. Berger, op. cit., p. 85.
- (١٣) M. Berger, op. cit., p. 59, 114-115, 124.
- (١٤) على هامش السياسة • الدكتور حافظ عفيفي من ١٢٤ • ١٢٧ •
- (١٥) مبادئ في السياسة المصرية • محمد علي علوية من ١٢٤ • ١٤١ • ١٤٢ • ١٤٤ •
- (١٦) ميوب الحكم في مصر • حسن الجداوي من ٩٧ • الخ •
- (١٧) الاداة الحكومية • ابراهيم مذكور ومريم غال من ٢٤٢ • ٢٤٦ • ٢٤٨ •
- (١٨) M. Berger, op. cit., p. 30.
- (١٩) دستور ١٢٦٢ • مراع حول السلطة • طارق البشري • مجلة الطلبة أغسطس ١٩٧٢
- (٢٠) M. Berger, op. cit., p. 13, 33.
- (٢١) Harold Lasky, *A Grammar of Politics*, p. 397-398.
- (٢٢) محمد علي علوية • المرجع السابق من ١٢٤ • ١٢٥ • ١٤٠ •
- (٢٣) M. Berger, op. cit., p. 33.
- (٢٤) يهود انبلاء العربية • دراسات فلسطينية (٨٢) • دكتور علي ابراهيم عبد وغيره قاسمية • من ١٧٦ • ١٧٧ •
- (٢٥) صحيفة للتارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ •
- (٢٦) صحيفة للتارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ •

(٢٧) فرق .. تمد .. الوجه الوطنية .. والأخلاق القومية .. الدكتور وليم ميخائيل  
من ١٢ ، لا ذكر المؤلف أن سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقام على تعيين نظام من الاقباط  
للمدارس الأميرية .

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٢٨ .

(٢٩) حريات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ من ٥١٣ - ٥١٤ ،  
٥٩٢ - انحولية الخمسة ١٩٢٨ من ٨٨ .

(٣٠) الادارة العامة وتنظيمها . الدكتور عثمان خليل عثمان . الطبعة الثانية . ١٩٤٧ .  
من ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٣١) صحيفة مصر ١٢ ، ١٢ ديسمبر ١٩٢٤ .

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢٩ نوفمبر ، ١٩٢٧ ، صحيفة الثلاثة المصرية ٢١ فبراير ١٩٢٦ .

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٣٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

M. Berger, op. cit., p. 63-66. (٣٥)

Lord Lloyd, Egypt since Cromer, p. 77, 105. (٣٦)

Lord Lloyd, op. cit., p. 105. (٣٧)

(٣٨) حريات مصر السياسية أحمد شفيق . الحولية الثانية ١٩٢٥ ، من ٢٢٧ - ٢٢٦ .

(٣٩) صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٢ .

(٤٠) حريات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ من ٢٧ - ٢٨ .

٨٥ ٨٦

(٤١) حريات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ من ٨٦ .

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ - ١٣ نوفمبر ١٩٢٢ وخامسة صحيفة مصر .

(٤٣) صحيفة مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٢ .

(٤٤) صحيفة مصر ١٤ نوفمبر ١٩٢٢ .

(٤٥) صحيفة مصر ١٩ ، ٢٧ ، ٢٠ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٢ .

(٤٦) صحيفة مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٢ .

(٤٧) صحيفة الأهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ١٩٢٨ .

ولد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان إلقاء بمجلس النواب في ٣١ يناير  
١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم التالي .

(٤٨) صحيفة البلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٤٩) يلاحظ أن مجلد صحيفة مصر إصدار الكتب ، الخاص بالفترة من يناير إلى مارس

١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من إشارات

الصحف الأخرى . والأعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقطت من المجلد أيضا

الأعداد من ٨ - ١٣ فبراير . وقد أمكن ومنه كثير مما أثاره الصحيفة في الأعداد غير الموجودة

من تعليقات الصحف الأخرى .

(٥٠) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفة مصر ٢ - ٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٢) صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٣) صحيفة مصر ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

- (٥٥) صحيفة مصر ٢ ، ٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٦ ، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٧) حليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .
- (٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨
- (٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لمياس محمود النقاد .
- (٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦١) صحيفة كوكب الشرق ١ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ يناير ، ٢ فبراير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد بمدد الصحيفة  
للمها ٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الأحرار ٦ فبراير والبلاغ  
٧ فبراير ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عيد وقد حاجت صحيفة مصر مكرم عيد بالمدد  
٧ فبراير ، ووردت مقال سيوت حنا بصحيفة البلاغ ١٣ فبراير ١٩٢٨ ، ويلاحظ أن سيوت  
أعطى المقال رقم (٢٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية ديننا والاستقلال  
حياتنا » منذ ثورة ١٩١٩ . يرجع أيضا إلى صحيفة البلاغ ٣٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ فبراير ١٩٢٨ ، صحيفة كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ فبراير ١٩٢٨ ، وذكر  
كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تعليقاً على الكلمات التي ألقاها موظفون أقياد في حفل تكريم  
محمود الفلكي ألهم يتكرون دعوى الظلم أو الاضطهاد .
- (٦٩) صحيفة مصر أول مارس ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر ٢٩ فبراير ، ٢ ، ٥ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
- (٧١) صحيفة مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٣) صحيفة مصر ١٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ، ٦ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٤) صحيفة مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٥) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٦) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٧) كتاب التعليمات لمصلحة الأموال القردة ١٩٣٠ ( طبع ١٩٢٩ ) مادة ٢٨٦ ، صحيفة  
مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٨) صحيفة مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .
- (٧٩) كتاب التعليمات ، للرجع السابق مادة ٢٦٦ ، ٢٢٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ، صحيفة مصر  
٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .
- (٨٠) صحيفة مصر ٢٥ يناير ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
- (٨١) صحيفة مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانوني وقني . صحيفة مصر ٢٧ فبراير

١٩٣٠

- (٨٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
- (٨٣) صحيفة مصر ٦ - ٧ مارس ١٩٣٠ ونظيرها من الإصدار اللاحقة .
- (٨٤) مكرر) صحيفة القضاء ٣ يناير ١٩٢٧ - صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٨ .
- صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٨٥) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ - ١٦ ديسمبر ١٩٢٦ .
- (٨٦) صحيفة مصر ١٦ ديسمبر ١٩٢٦ .
- (٨٧) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٩ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ .
- (٨٨) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ .
- (٨٩) على هامش السياسة ، حافظ عفيفي ص ٦٠ ، ٩٢ ، ٩٤ .
- (٩٠) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٩١) صحيفة مصر ٢٣ فبراير ٨ مارس ١٩٢٨ .
- (٩٢) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .
- (٩٣) «بادئ» فن السياسة الحزبية ، محمد علي علوية ص ١٧٨ .
- (٩٤) صحيفة مصر ٥ ، ٨ ، ٢٦ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٥) صحيفة مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
- (٩٦) صحيفة مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ .
- (٩٧) صحيفة مصر ٢١ أكتوبر ١٩٣٧ مقال لسلامة موسى .
- (٩٨) حافظ عفيفي ، المرجع السابق ص ٦٠ .
- (٩٩) صحيفة مصر ٢١ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٤ ، ١٤ يولية ، أول سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٠٠) مكرر) صحيفة «الاخوان المسلمون» ١٢ ربيع أول سنة ١٣٥٥ ( ٢ يولية ١٩٣٦ ) .
- ( ١٣٦ ) .
- (١٠٠) صحيفة مصر ١٢ أكتوبر ١٩٣٧ .
- (١٠١) صحيفة مصر ١١ يولية ١٩٣٦ ، ٢ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٣) صحيفة الاخوان المسلمون ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ .
- (١٠٤) صحيفة النذير ، ١٤ ، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
- (١٠٥) صحيفة النذير ، ٨ جمادى الأولى ١٣٥٨ .
- (١٠٦) صحيفة «الاخوان المسلمون» ١٢ ربيع أول ١٣٥٥ ، ( ٢ يولية ١٩٣٦ ) .
- (١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ أكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال بإهداء ابراهيم محمد ميازيه .
- (١٠٨ ، ١٠٩) صحيفة القضاء ٣ ، ١٠ ، ١٤ فبراير ١٩٣٧ . خاصة مقالات عبد الحميد حلي .
- صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٣٧ .
- (١١٠) صحيفة مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (١١١) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ .
- (١١٢) صحيفة مصر ٤ يولية ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ .



حيقة مصر ٢٣ ، ٢٧ يولية ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ أغسطس ، ٢ ، ٧ سبتمبر  
١٤ أكتوبر ١٩٣٧ . وبالصنبة لموضوع فرشوط فهو أن مستاجرا يستاجر قطعة  
الخواجه عبد اللاه وأنه اعتدى بالضرب على هذا لئالك ، صحيفة مصر ١٢ أغسطس

• جمع أيضا صحيفة مصر ١٦ يولية ١٩٣٦ .

• حيلة مصر ١٩ ، ٢١ فبراير ١٩٣٨ .

• نيفة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يولية ١٩٣٦ ، ١٧ مارس .

• مجلة أحكام محكمة القضاء الإداري ، السنة السابعة من ١٩٨٤ ، حيثيات الحكم  
٢٥١ للحكوم فيها بجلسة ١٦ يولية سنة ١٩٥٢ .

• مجلة فتاوى قسم الرأي بـمجلس الدولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ - ١٩٤٩ ،  
١٨٦ .

• مجلة أحكام محكمة القضاء الإداري ، السنة السابعة من ١٤٧ ، حيثيات الحكم  
٦١٥ للحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ .

• ليواليم فريال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٢٨ .



# الملك والخلافة الإسلامية

---



## الملك والخلافة الإسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحدد من سلطات الملك واستبداده ، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة ١٩١٩ ، وبمجلس نواب ديمقراطي يشارك في السلطة ، وبوزارة جديدة تونها وفقا للدستور حزب الثورة . وبدأ في الاتفاق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردي آذنة بالارتقاء ، وأن الحكم المطلق الذي يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطية المتصلة بالشعب . وأن جذور الدولة الوطنية التي تعيدتها ثورة ١٩١٩ آخذة في الرسوخ باعتبارها الأمر الأساسي اللازم لدعم النظام الديمقراطي . ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسما بقدر ما كان أرهاضا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد .

وفي خضم هذا الصراع وردت الأخبار بأن مصطفى كمال أتاتورك قد ألغى الخلافة الإسلامية في تركيا ، وعلى الفور فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية . كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية ، وولى الخلافة ولي العهد عبد المجيد كخليفة مجرد من السلطة الزمنية يقيم في الاستانة ، مع نقل عاصمة الحكم إلى أنقرة مركز حركة مصطفى كمال . ثم استشعر الكماليون أنه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية فإن بقاءها يشكل مركزا للتآمر ضدهم ، فالتفوا الخلافة جملة في ٣ مارس ١٩٢٤ ، مع نفي الخليفة المخلوع وأسرته تخلصا من مكن للخطر يتهدد ثورتهم .

وأهم ما يلاحظ في هذا الأمر في سياق التاريخ المصري ، أن مسألة الخلافة الإسلامية لم تكن تعنى لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذا سياسيا مباشرا . وفي العصر الوسيط استقلت مصر كثيرا من البناحية السياسية عن

الخلافة العباسية . حدث ذلك أيام الطولونيين ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية . وكان ذلك في بداية الحكم المملوكي لمصر ، نقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة في مصر ، وبقي الخليفة بمصر على عهد دولتي المماليك اقرب الى الرسوم والزخارف التي تحيط عرش السلطان المملوكي دون أن يكون للخلافة أية سلطة سياسية فعلية (١) . ثم التأمت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد علي حكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عمليا في حكمها الداخلي عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أئمة المنطقة المصرية ، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصري . بل ان النفوذ السياسي الذي مارسه الدول الأوروبية والبرتغال به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق أثر العثمانيين . ومؤدى هذا ان مصر وان بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكومة حكما مباشرا ولا خاضعة خضوعا مباشرا للسلطة السياسية للخليفة . وان الولاء للخلافة الإسلامية في مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسي بها . وفرمان تعيين ولاية مصر وخديويها كان اقرب الى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسي عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية في مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الأمة الذي ينادى بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطني الذي يستمسك بالعلاقة بها ، لا ايمانا بالولاء السياسي لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط اجلاء للاحتلال البريطاني . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة واعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز اهم سخط المصريين في الحماية المفروضة لا في الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطني تبنى على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية .

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلق السلطان محمد وحيد الدين واعلن فصل الدين عن الدولة في تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمني . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس في مصر أبدت مصطفى كمال في هذه الخطوة ، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك (٢) . واستمرت نفقات الإعجاب تصدح في الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربي ولخلعه محمد وحيد الدين الذي احتفى بالانجليز . فلما فر الى مصر شيخ الاسلام التركي مصطفى صبري وهاجم الكماليين ، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجوما «تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب» (٣) . ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاکر كتب في «الاهرام» في ٥ دسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الاسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة ، لأنه لا يمكن الرضاء بأن يقلل العالم الاسلامي مرهونا بإرادة

فرد ، ولأن الخليفة لا يعدو أن يكون مظهرا لارادة العالم الاسلامى كله لا منبعا لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية فى يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على العكس رحب جمهورهم بتجريدته منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرحبين بذلك . انما الأمر الذى اهتز له الوجدان الدينى فى مصر ، هو الغاء الخلافة ذاتها كمنصب دينى أو كرمز لتجمع الافطار الاسلامية . والذى يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثه الغاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، ان غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمركز دينى ومرکز لتجمع الشعوب ، مما لم يثر بشأنه جدليا أمر السلطة السياسية فأمين الرافعى يهاجم طرد الخليفة كأمر يتعارض مع معانى الاخلاق والانسانية ، ومحمد البتاتوى يقول ان الخلافة ليست ملكا للترك وحدهم حتى يلغونها وحدهم لانها خلافة المسلمين (٤) . وهذا احتجاج لا يصدر الا عن من ينظر للخلافة كرابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التى تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الاهرام التى ايدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة فى ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الغاء الخلافة فى ٤ ، ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الاخيرة . ولم يظهر وجه للتناقض بين الموقفين . وكذلك كان الشأن فيما ملا الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم (٥) . وصحيفة «النظام» التى شنت اعنف هجوم على الغاء الخلافة ، كانت تستند فى هجومها على انه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وابقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الغاء الخلافة بعد ان أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها . وكذلك كان الشأن فى صحيفة « السياسة » المعبرة عن الاحرار الدستوريين ، و « البلاغ » المعبرة عن الوفديين (٦) .

وما كان لأحد ان يسوق منطقا متقا فى هذا الشأن يدافع به عن سلطة لا تتعلق بالحكم فى بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . انما انحصر أمر الخلافة عندهم فى زاوية ما هو مشترك بين مسلمى مصر ومسلمى العالم وهو المركز الدينى . وما كتب عن لزوم البيعة التى تمت لعبد المجيد فى اعناق المسلمين وعدم شرعية خلع (٧) ، انما انحصر فى المعنى الدينى للبيعة ، نفريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية فى مصر عن السلطة فى تركيا . وكان أول مناقش به مفكرو الاحرار الدستوريين أمر الخلافة اللغوية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية فى تقرير فصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، وأشاروا الى سابق تجربة مصر فى هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين» ، اذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية ،

ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الدينى . . . ولكن الاحرار فقدوا القرار  
النربى من زاويتين : الاولى ان تركيا «تسك الآن مسلك الثورة فى طلب  
انظمها الاجتماعيه . . .» بينما مصر «تلتج الى الغايات التى يعتضيه زماننا  
بدون ان يكون هناك فاصل محسوس فى التصور بين اى هيه مدييه وهيه  
دينيه » ، والزاوية الثانية ان الخلافة امر مشترك بين المسلمين والأتراك :  
والامم الاسلاميه تملك باهداب الخلافة بصرف النظر عن ذات  
الخليفه (٨) .

### صدى إلغاء الخلافة :

ولمصر البلد المحتل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى النهوض ،  
أدراك قوى — رغم الاحتلال والتأخر — بما تنطوى عليه من قدرات حضارية  
كامنه او متحركة ، وما تتميز به تجاه الشعوب المحيطة ، ولديها دائما احساس  
بأنها رابطة عفا وما ومركز لشيء ما ، وبان تمة «رسالة» او «دورا» موكل  
لها . وهى تلتقط من الحاضر القائم ما يدعم دعواها ، فان لم تجد فيه شيئا  
مستغنا وجدت فى تاريخها رصيذا لا ينفد فى افئاع المصريين على الاقل بذلك .  
وتتصارع التيارات السياسية والفكرية فى مصر ، ولكنها تصدر جميعا عن  
هذا الاحساس المشترك الذى لا يبدو ان احدا فيها أنكره أو أهمله . والسلفيون  
فيها يرونها مركز البعث السلفى ، والتقدميون يرونها مركز التقدم المامول .  
واذا اختلف المختلفون فى تحديد محيط الدائرة فهم متفقون تقريبا على كونها  
مركزا لدائرة ما .

وقد تسبب إلغاء الخلافة فى توهج الوجدان العاطفى الدينى . واضطربت  
المواقف فلم تتبلور سريعا . ووجد من يؤكد ان إلغاء الخلافة باطل ، ومن  
يقول ان خلع عبد المجيد باطل كذلك وبيعته ملزمة باقية . واعلن بعض رجال  
الدين فى بيان اصدروه ان خلع عبد المجيد غير شرعى وبيعته لا تزال فى  
الأعناق (٩) . وسجلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من  
مقالات ورسائل (١٠) . ثم وردت الاخبار ان ملك الحجاز الهاشمى حسين  
ابن على يدمى الخلافة ويأخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرق الاردن ،  
فاستفز هذا الزعم جماع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ، ولم تكن  
ذكرى تعاون حسين مع الانجليز أثناء الحرب بعيدة عن الأذهان . ثم رشحت  
الشائعات سلطان مراكش لها ، ووجد من يدعى أحقية ملك الافغان فيها  
وهكذا (١١) . فتلاطمت تيارات الراى العام بين الخلافة الملقية والدعوى  
المزعومة . ولم ينس أحمد شوقي فى رثائه قهار الخلافة ان يشير الى ادعاء  
النبوة بعد موت الرسول . فيقول :

فلتسمعن بكل أرض داعيا يدعو الى الكلاب او لنجاح



لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر إسلامي للخلافة في مصر . وان يرتشح ملك مصر خليفة للمسلمين . كتب المسيح محمد حسين ونبيل الأزهري السابق يقول إن الأمة المصرية هي أهل الخلافة وأحق بها من غيرها . فان فيها من علماء الدين وطلاب العلم الوفا عده وفيها الأزهري الشريف . . . (١٢) . وكتبت «السياسة» تقول إن صحف أوروبا «تحدث عن الاحتمال الكبير . بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع إلى مصر برضاء الشعوب الإسلامية» . وان ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين . لأن مصر سراج الدكاء الإسلامي» (١٣) . ثم قالت إن أفضل مكان لانعقاد المؤتمر الإسلامي هو القاهرة ، لأن الدعوة إليه تصدر عن مصر ، ولأن مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ، ولأن لغتها لغة العرآن وفيها الأزهري (١٤) . وكتبت «الأهرام» «علينا ألا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك أن يقبلها . . .» وان قد سقطت بيعة عبد المجيد . . (١٥) . ونشرت صحيفه «مصر» مقالا لمحمد عبد الهادي عمار يقول «لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد علي باشا مبحرر مصر والشرق . .» (١٦) . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كمرشح للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامي من مصر . وظهرت مصر كمكان انعقاد مؤتمر الخلافة لأنها أكبر دولة دينها الرسمي الإسلام بنص الدستور (١٧) .

وبهذا يلاحظ ان مجمل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص في امر الخلافة ، عقدا المؤتمر الداعي لها واختيارا للخليفة ، كان هذا الاتجاه في الايام الاولى يصدر عن ان الخلافة مفهوم ديني لا يرتبط بسلطة سياسية . ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الديني الممتاز ، بحكم كونها بلد الأزهري اكبر جامعات الإسلام وبحكم ما تضم من أعداد كبيرة من رجال الدين . وقد شاركت صحف الوفد في نشر ما ينطلق بهذه الدعوة في هذا النطاق (١٨) .

### الملك والخلافة :

لا شك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويقف به الحصار الذي فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر ما يزعج البصر لديه - فيما يبدو - ويبحث المראה أن يضطر إلى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتتولى الوزارة ومشاركته السلطة . . وأصل البلاد عنده كما أظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصري للجماعة السياسية التي استندت عليه الثورة . والتنظيم الديمقراطي التي نادت به . . ومبعث البلاد هو تأييد الشعب في هذين الأمرين لتوقد .

في هذا الوقت بالتحديد القى الاتراك بردة الخلافة طريحة على الارض . تحوطها عواطف المسلمين وانظارهم بالتوقير ، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها . وهي طريق لا بأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انتقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهي مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم في العصر الوسيط . المدينة الفاضلة للحكم الفردي المطلق . هي المؤسسة القادرة على اكساب الملك شيئا من النأييد الشعبي ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . واذا لم يكن قواد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والامراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين انشعوب الاسلامية ، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التي زادت كثيرا بعد الغاء الخلافة من تركيا في نظر شعوب الاسلام . ومصر والأزهر كقيلان بانجاح مسعاه . وكان الانجليز وراءه في هذا المسعى ضمانا لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير في ارض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم (١٩) .

وجد قواد في البردة الملقاة ضالته ، ولكنه في هذا الوقت بالتحديد ايضا ، لم يكن مطلق اليد والارادة . اذ تقف على ابوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسي والمعروف «منذ بداية حياته السياسية» . معارضا للجامعة الاسلامية . وكان سعد زعيم الثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الراى العام قادرا على حمل الناس على الاسترابة في كل ما يصدر من القصر من مشاريع (٢٠) . اخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملا ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالأزهر ، فاستعان بكبار رجاله .

وفي ١٦ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته ، القوا لجنة تدمر هيئة كبار العلماء والامراء وغيرهم من قادة الراى للبحث في أمر الخلافة . واستندت رئاسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوى من هيئة كبار العلماء (٢١) . وفي ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر مسمى «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» فكان اسمها تصفيفا لكل مايمكن ان يجتمع من الالفاظ الباعثة على التوقير والاحترام . اجتمعت برئاسة شيخ الأزهر ابو الفضل الجيزاوى وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراضى رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراة ومحمد على الببلاوى ، وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيل الأزهر السابقين محمد حسنين ومحمد شاکر ، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الاقسام بالأزهر وغيرهم . وفيها من المدنيين أمين سامى واحمد تيمور من أعضاء مجلس الشيوخ ، واحمد خثسية وكيل مجلس النواب ، وعبد الطيم الببلى وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الايوبى والسيد رشيد رضا . وتولى السكرتارية الشيخ حسين والى مفتش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة في اليوم ذاته ببيان غاية في الاهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى أصل وضعه أيام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة ان الخلافة «رئاسة

عامة في الدين والدنيا .. والامام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم في حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفي تدبير شئون الخلق الدنيوية على مفتضى النظر الشرعى ..» وان الامام يتولى الحكم بالبيعة من «اهل الحل والعقد» او باستخلاف امام قبله ، او بطريق التغلب وحده . وبهذا تم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناه السلفى القديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحا . ولم تفرق في شرعية تولي الامام ، بين بيعة تجريها «الصفوة» وبين انحكم الوراثى وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت أسلوب الانتخاب العام .

اما سلطة الامام الدنيوية فقد حددها البيان (لا كان الامام صاحب التصرف التام في شئون الرعية ، وجب ان تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الاقاليم وولاية القضاة وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور ..) وهى سلطات كاملة على الادارة والجيش بجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الامة وان الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامامة ، اى خلع الخليفة . فهو ينحل بزوال المقصود من الامامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الامة ، او متى وجد من الامام ما يوجب اختلال احوال المسلمين .. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، اسقاطا لدعوى بقاء اشغال الخلافة بعبد المجيد . وقالت انه اذا كان الاتراك قد احدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية اصلا ، لانها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته ، والدين لا يعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ في الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامى القانونى ..) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انطت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير امور للدين والدنيا . والنتيجة ان ليست له بيعة في اعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى السند الرابع عشر من بيانها الذى يعلن الدعوة لمقد مؤتمر اسلامى بالقاهرة تحت رئاسة شيخ الازهر يحضره ممثلون لجميع الامم الاسلامية «ليبحث في من يجب ان تسند اليه الخلافة الاسلامية ..» وحدد للاجتماع شهر مارس ١٩٢٥ (٢٢) . وشكلت الهيئة مجلسا اداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له اشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بدأ تكوين لجان فرعية للخلافة في المدن والاقاليم ، فظهر بذلك ان ثمة «تنظيما» جديدا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم دينى سياسى وفقا لمفهوم الذى اكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيلًا لوزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلًا للديوان الملكى .. وقد اكثرت نشأت من الطواف بالاقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه واجتمع «بطلان الدين في طنطا والاسكندرية وتتابع

اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن ... (٢٣) . ويحكي عن الشيخ الظواهري انه رأى تأليف لجان الخلافة في انحاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد ، كما رأى ان يكون «الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين انفسهم - لبارهم قبل صغارهم - بل فلتعم ادارة الازهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الازهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التي تقع في منازعتهم ...» وكان الظواهري شيخا لمعهد اسنوط فالتقيت اليه مهمة تأليف لجان الصعيد من بنى سويف الى أسوان . وكان له وكلاء في كل مديرية يعاونونه في تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن . (٢٤) وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية في القرى على ما سجلت الصحف وقتها ، حتى قرى مركزى دسوق وقرى الشيخ في شمال الدلتا (٢٥) .

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الاسلامى العام للخلافة في مصر» يرأس تحريرها الشيخ محمد قراج المنياوى رئيس جمعية تضامن العلماء ومكبر شيخ الازهر ودو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على ما دلت عليه صحيفة «السياسة» (٢٦) . وظهر اول اعداد المجلة في اكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه ان غاية المؤتمر وضع « قواعد حكمه اسلامية مدنية واختيار خليفة وامام للمسلمين » . واطرد صدور المجلة شهريا حتى العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة اعداد اخرى خلال عامى ١٩٢٥ - ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبا في رشيد رضا والمنياوى ووالى وعبد العزيز الاشرافى وعبد الباقي سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة سياسية ترمى الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيان «الهيئة العلمية ...» بمثابة المنهاج السياسى المستهدف فكرا وعملا . وكان تأليف اللجان استهدافا لبناء تنظيم سياسى بمستويات متصلة من المجلس الادارى للهيئة الى المديرىات والمراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم ما يمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

### حكومة الوفد والخلافة :

منذ ظهر بيان « الهيئة العلمية ... » بمفهومه السياسى عن الخلافة بدأ الراى العام يتشكل في اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة في زعمها شرعية خلع عبد المجيد (٢٧) . كما ظهر من قبل من يدعو للترىث في تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بإيجاد الخلافة على ارض يسيطرون عليها ، وإن الواجب عدم التصرع في

الاقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية «ان مركزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية...» (٢٨) . كما ظهر من ينادى باهمال فكرة الخلافة أصلاً بقوله «الله... لا خلافة... ولا خليفة...» (٢٩) . على ان هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو ان كان ثمة نوع من التهورين بما صنعت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسعتهم «السياسة» فيما بعد بموظفي المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أيدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدأ الأمر لبعض كآنة نعمة من النعم ما تلبث أن تفوى (٣٠) .

وبالنسبة للوفد . فقد لقي الغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذي لقيه لدى جماهير الراى العام . وذلك في الأيام الأولى . ويبدو ان الأمر اعتبر وقتها فورة عاطفية لا تلبث أن تهدأ ، وأنها أمر دينى يصعب ان ينتج عنه أمر سياسى . والحاصل انه في الأيام الأولى . لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد ألقى بالخلافة في الساحة المصرية في أيام انتصار تاريخى حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولى الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية . التى ساد فيها الوفد وشاد .. فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعى الخلافة على الطريقة المنتشرة . وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاکر وغيره دفاعاً عن الخلافة (٣١) .

ويبدو أيضاً ان الوفد — رغم وهج الانتصار — لم تعيش عيناه عن رؤية ما يمكن أن يكون بصيصاً من الخطر ينمو في المستقبل . وهو حزب يعلم جيداً ان مضيق قوته الوحيد هو جماهيرته التى صنعت به الى الحكم . وقد ولى الحكم بمدود البحر والساعد الى مفاتيح السيطرة عليه . قوى الرجاء في ذلك بفضل هذه الشعبية . على أنه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد انضحت معالمها بعد في إطار الوضع الجديد الذى لم تمضي عليه أسابيع . في هذا الإطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

أولاً : ساهم كثير من كتاب الوفد في النعمة السائدة عن استنكار الغاء الخلافة ، وأيدوا نشاط كبار العلماء في اعلان خلو منصب الخليفة وسقوطبيعة عبد المجيد والذعوة المؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك خستين وغيره من الملوك الطامعين فيها (٣٢) . وبدأ ان الأمر يعالج بحس وطنى مضرى . فلا مصلحة لوطنى ينادى بالاستقلال ويكافح من أجله في ان تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمى لدولة أجنبية بغير أن تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهى علاقة تتضمن نوعاً من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسى . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها ، أى معارضة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معاً . ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد

حسين عن سعد زغلول من اعلاء شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقي تماما أن يعارض الوفد - أو بالأقل يمتنع - من قيام الخلافه في خارج مصر . حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط «الهيئة العلمية ...» باعتباره يساهم في تحقيق نظريته السابعة . وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية في الدولة امسك الوفد اعتتها اخيرا ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء ، أو التأثير فيه دفعا ومنعا . ثبت «البلاغ» تقول «ان مسألة الخلافة بمصر هي في أيدي أوليائها الطبيعيين ...» (٣٣) ، وذكرت أنها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى أحكام الشريعة ، والعمدة في ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام ، وبما هي أهل له من الثقة في اخلاصها ونزاهتها .

وإذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال أجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ أبي العزائم ، لأنه نشاط غير متصل بالروابط به ، دولة أو حزبا ، وهو نشاط تنظيمي له اتصاله بالاحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة الخلافة خارج مصر ، على ما استجىء الاشارة اليه فيما بعد (٣٤) .

ثانيا : لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك ، ولا تجاه مساعي الأمير عمر طوسون المناوئ للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر ان الحزب لم يشأ ان يتعجل الامور باتخاذ موقف فاطع في الامر . وعلاقة الوفد بالملك في اطار السلطة الجديدة لاتزال جديدة ، ومسألة الخلافة لاتزال هائمة . فترك الامر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون ان تدلى قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد في الامر ، ودون ان تتخذ موقفا قاطعا بشأنه . وقد عمد الاحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وخز الوزارة لتتخذ موقفا صريحا في امر الخلافة والدعوة لمؤتمرها في مصر ، قبل ان يصدر بيان «الهيئة العلمية ...» ، «ان الحكومة المصرية لم تبد رأيا الى اليوم ، وقد كان حقا عليها ان تبدى رأيا فداة صدر قرار انقره ...» وهي «لاتزال في حيرة ...» (٣٥) ، فلم يؤثر هذا الوخز في الوفد وورارته .

ثم كان ان اتجهت انظار كثيرة الى الأمير عمر طوسون تستعته للنشاط فيما فيه حماية للاسلام ، كجمعية تضامن العلماء ولجان أبي العزائم (٣٦) . وبدأ نشاط الأمير ، واراد هو بما له من نفوذ الامارة ، ان يحاول وخز الحكومة الوفدية ايضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الاحرار . فارسل خطابا رسميا الى سعد زغلول في ١٥ مارس يشير فيه الى اقتراح بعقد مؤتمر اسلامي ينظر مسألة الخلافة ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا «فما هو رأي الحكومة في ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر في مصر» . فرد عليه سعد في ١٨ مارس بجواب اشبه بالصمت يقول «اشرف بأن أبدى اتى عرضته على جلالة الملك

الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التي لها علاقة بشخصه الكريم : وسأبلغ سمعه ما ألقاه من جلالة في هذا الشأن» . وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الأمير (٣٧) . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت ، وعى سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ إلا من القصر وأنه لا يزال في دور المراقب . وعيها حاول البعض حمل هذا الجواب على أن أمر المؤتمر في ذمة الحكومة و «عناية زعيم الأمة» (٣٨) . على أن محمود عزمي قد علق على جواب سعد محذرا إياه من أن أمر الخلافة لا يتعلق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذي تحظر المادة ٤٧ منه على الملك أن يتولى أمرا بجوار ملك مصر بغير رضا البرلمان ، وسأل سعدا «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مضرية» (٣٩) ، وسكت سعد هنا أيضا سكتة الانتظار .

وما يكشف موقف سعد غير المعلن ، هو ما حكاه أحمد رمزي عضو مجلس النواب ، إذ أدرك الحاكى أن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالا لسعد في مجلس النواب في ١٤ أبريل يطلب إليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعى ، فأجابه سعد جوابا خاصا (في غير الجلسة العلنية) بمحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، بأن قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «ما يكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة ، ويكفل إهمال هذه الفكرة» (٤٠) .

ثالثا : لم يطل الانتظار والترقب . فقد واجهت الوزارة في سعيها للسيطرة على أجهزة الدولة عقبات كؤودا . واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطاني . وليس هنا مجال التفصيل في هذا الشأن (٤١) ، ولكن تكفى الإشارة إلى أن هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم في أواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . ومما تفيد الإشارة إليه في هذا المجال ، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع أن يقبض على كثير من أعنة السلطة . ويحكى أن سعدا لما سافر إلى لندن لمفاوضة مكدونالد في صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطا بنطاق من جواسيس الملك (٣٢) ، وأن كثيرا من أجهزة السلطة ورجال الإدارة كان على علاقة مباشرة بالسراى ، وأن الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهر ، واستطاع رجاله أن يحركوا طلبة الأزهر في مظاهرات ضد حكومة الوفد في خريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محركو الدعوة للمؤتمر الاسلامى للخلافة على علاقة مباشرة بالسراى رغم كتمان هذا الأمر (٤٢) . وأن حكومة الوفد لم تكن تملك أزماءها شيئا جديا .

وضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة أن مسألة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصلدت بياناتها ، وليست مجرد مؤتمر يرجا انعقاده أو لا يرجا ، ولكنه كما يحكى عبدالقادر حمزة صاحب البلاغ «وجد في البلاد فجأة

شيء سمي (لجان الخلافة) وعرف أن هذه اللجان تجد تعصيلا من بعض الدوائر. يقصد الملك. وأن بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها . . . (٤٥) . أدرك الوفد إذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السراي لحسابها لتواجه به الوفد في صراعهما على السلطة . والخطورة أنه تنظيم سياسي يبنى باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الأزهر .

وكان سعد - في البداية قبل تشكيل اللجان - قد قابل الملك وسأله راية في نقل الخلافة إلى مصر . وذلك على ما ذكر سعد في جوابه لعمر طوسون في ١٨ مارس ، فادعى الملك العزوف عنها حسبما حكى لأحمد رمزي جوابا على سؤاله في ١٤ أبريل (٤٦) . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسي ، لجأ إلى حنكته المعروفة ليتخذ في الأمر إجراء يشل به فاعلية الملك . ويقطع من صلاته بموظفي الإدارة الذين يعاونوه على تأليف اللجان . واستغل حرص الملك على إخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معا . أعاد سعد سؤال الملك فأبدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في أنحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراي «ويوحزون لرؤساء الأزهر بتأييدها والاخذ بيدها . . . فقال جلالتة أنه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول » . فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد منشورا لموظفي الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان . يذكر عبد القادر حمزة «ومن الحق أن المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضا أن يقال أن الميساعي الخفية فعلت فعلها هي أيضا من جهة أخرى ، لأنها اجتهدت في أن تمر قل مفعول المنشور وتوصلت إلى ذلك في بعض الأحوال . . . » (٤٧) . وقد اعترف خصوم الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة ، إذ تذكر «السياسة» أن حكومة الوفد رفضت أن تجعل اللجان صلة بالإدارة ، فثبت بذلك على أنها لا تريد أن تكون لها أية صفة سياسية (٤٨) .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الوضوح في إدراك المرامي القريبة والبعيدة لهذه المحاولة ، وبتعبير عبد القادر حمزة «منذ ذلك الحين شمرت الوزارة ، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعد المعدات للوقوف في وجهها لاسقاطها واسقاط الحكم النيابي يوما من الأيام . . . » ، ثم أشار إلى دور نشأت باشا الذي كان وقتها وكيلًا للأوقاف ومحركا لمن ينشطون في تكوين اللجان ولمن يشيرون طلبية الأزهر على الحكومة . فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور نقل نشأت إلى وكالة الديوان الملكي مع إعطائه لقب (رئيس النيابة) . وأقضى هذا الأمر إلى غراع دستوري بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحا بأن هناك «دسائس وأيدي خفية» تريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهيدة الملك «سعد أو الثورة» فترجع الملك معترفا بحق الوزارة الدستوري في الموافقة على تعيين موظفي السراي ، واكتفى سعد بهذا للاعتراف فصدق على تعيين نشأت .



- والخلاصة ان الوفد نظر الى فكرة الخلافة والى بيان «الهيئة...» كضرورة لا تلبث ان تهدأ . ولكنه كان حذرا من جهة الملك : وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك او يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة ابي العزائم . «فالمعنى الذى كانت تنظر الوزارة السعدية اليه فى لجان الخلافة وفى غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه . وهذه القوة اذا وجدت قد تكون يوما من الايام خطرا على سلطة الأمة اى على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب . » (٤٩) .

### حزب الملك والأحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . واتت وزارة «ملكية» يرأسها احمد زيور ويحركها اسماعيل صدقى وزير الداخلية بها ، ويؤيدها الاحرار الدستوريون كراهة للوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الفوران العاطفى الذى نجم من إلغاء الخلافة قد هذا وبدا ينحسر ، لم تتركز اهتمام الراى العام فى الأحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات اخرى ، والانشغال بالمركة الانتخابية . وتركز اهتمام الملك والاقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزويفا واكراها للناخبين واضطهادا لانصار الوفد . وبدا ان هذه هى المهام العاجلة ، وان مسألة الخلافة تحتاج الى وقت قد يطول نسبيا ، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الاسلامية الاخرى التى أبدى الكثير منها التلكؤ او الامتناع من بنية قواد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدءا ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رآى فيه امكانية تفجير الحكم الدستورى النيابى . وقد امدد مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الادارى «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» وقرر فى ١٧ يناير تأجيل عقد المؤتمر عاما ، وقرر التأجيل بما يشغل مصر من امر الانتخابات وبما شب من خرب فى الحجاز بين الملكين سعود وحسين لا يعلم متى تنتهى (٥٠) .

وجرت الاحداث المصرية فى سياقها المعروف ، فجرت الانتخابات واجتمع البرلمان فى ٢٢ مارس وانتشفت الحكومة ان أغلبية النواب الجدد من الوفد ، اذ انجحوا سعد زقلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والاحرار للرئاسة . فصدر مرسوم ملكى بحل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية من الناحية العملية . وكان الاحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور ،

اذ دخلها في ١٢ مارس عبد العزيز فهمي رئيس الحزب ووزيرا للحقانية ومحمد على علوبة وتوفيق دوس من أعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «الملكيين» والاحرار في الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على انه لم يمض وقت طويل حتى بدا الضعف يظهر في داخل التحالف بين الملكي والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة في يديه وحده . والملك كركيزة للحكم الاستبدادي وكهؤولة راسخة الجذور في الايمان بالحكم الفردي المطلق لا يقبل تحالفا دائما مع احد ولا مشاركة من احد له في السلطة . فبدا يحاصر الاحرار حزبا ووزراء .

يذكر الاستاذ الراجحي انه في هذه الفترة «استغل نفوذ السراي في التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات في جميع دوائر الحكومة . . .» وان السلطة قد تلفتها السراي والوصوليون من طلاب الحكم ، واطلقت يد الإدارة في العسف والتنكيل . . (٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمي بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا اقل من شهر حتى كان ماكنت أخشاه ، وظهر لي اننا لسنا وزراء بل اناسا يراد سوقنا عند الاقتضاء الى مالا يود الرجل الشريف» (٥٢) ، وهكذا ظهر للاحرار في اقل من شهر انهم ليسوا مشاركين في السلطة، وان ماظنوه تحالفا في الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة اخرى ، فان الملك عمل على مايشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد ان الحكم من خلال الدستور يستوجب ان يضمن لنفسه اقلية مؤيدة في مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الضمان الا من خلال حزب ينصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل ان تنافسه فيما بعد على حصة اكبر مما يريد في السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذي ظهر في تلك الايام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل ان يكون حزب موازنة لمصلحة القصر في البرلمان . وبدا تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت - محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التي مر بها تكوين تلك اللجان ، اى بالطريق الاداري ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبأن ينوط بالجهاز الاداري في المدن والاقاليم اجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الاعيان فيه . وكان نشأت «يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين للانضمام الى الحزب وتعزيزه .» (٥٣) . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد» . واذا كان الاحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امتعاض ، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل . فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل ، بل عمل على تكوينه على حسابهم بضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبدا للاحرار ان الملك يستغل بالسلطة من دونهم ، وانه يلعب حزبه ليرث به عصبياتهم في الاقاليم ، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة . . ولم يكن طمعه في الخلافة واضفاء طابع الدين على حكمه امرا بعيدا عن الازهار ، ولم تكن صلاته بكمبار رجال الازهر

وشيوخه مما لا يثير انحراف والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طفيان» البرلمان (الذي يمثل الوفد) ليقعوا في طفيان آخر شر منه (٥٤) . يتصلون به أو كما تذكر «البلاغ» يخشون ما يسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكي وانهم أوعزوا الى من يتصلون به من مراسلي الصحف البريطانية ، بتقد الملك وأن حالة الفجر الملكي قد صارت كحالته أيام الخديو اسماعيل (٥٥) .

في هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ علي عبدالرازق عن «الإسلام وأصول الحكم» في أبريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل في مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبىء عن ان الخلاف بدأ قبل نشر الكتاب ، خلافاً حول نصيب كل منهما في الحكم ، وحذرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذي يريده فرديا خالصا . انما الاكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل ان الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشريك له في الحكم وقد فهم بتهمة الالحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرزاق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمي لما تكلأ «دون ان يصرح بالرفض» في تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعي ، وذلك في سبتمبر ١٩٢٥ . وانقسم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم في الأساس أنهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التي تبناها اللورد اللينبي والتي انتجت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار في انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدي ، قد أدت بالانجليز الى ان يميلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستوري في الحكم كرئيس للدولة فانسحوا له في العمل . واسهم في ذلك أنهم كانوا يقفون وراءه في مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجح الوفد ثانية في انتخابات ١٩٢٥ ، سحبت الحكومة البريطانية اللورد اللينبي من مصر فاستقال في مايو ١٩٢٥ وترك مصر في منتصف يونيو ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا في أكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار . ثم كان كتاب الشيخ عبد الرزاق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الاحرار في الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز ان يقفوا ضده او يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف الاحرار الدستوريين من مسألة الخلافة نور الفاء الاتراك لها في مارس ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسي العام ، الذي تتخلص وقتها في عدائهم للوفد وهزيمتهم امامه في الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقا للدستور الذي ساءعوا في صياغته . وكان الاحرار وقتها يتلمسون السبل لاعادة صياغة موقفهم السياسي بعد ان غلب بهم الدستور ،

ففتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفديين في هزيمة لهم استشعروها هزيمة نكراء .

ولم يمض على إلغاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى أن يكون لهم منه فائدة ، فبادرت « السياسة » بمهاجمة قرار إلغاء الخلافة هجوما منها على « مسلك الثورة في قلب الأنظمة الاجتماعية » . وأكدت أن حق المسلمين في الخلافة مفتوح بعد أن أسقط الاتراك حقهم فيها ، وأن ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم مؤتمر قريب ، وأن يبادر زعماء الإسلام في كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية لتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه . ثم خطت خطوة أخرى باقتراح عقد المؤتمر في مصر بدعوة رسمية توجه له .

ولا يظهر من ذلك كله ما يشير إلى أن الأحرار كانوا يقترحون أمرا لمصلحة السراي وأطماعها ، وقد كانت معظم المنابر تنعى الخلافة باعتبارها مؤسسة دينية ورمزا للجماعة الإسلامية ، ولكن المهم أن الأحرار ، بهذه المبادرات ، كانوا بعيدين نوعا ما عن الموقف الذي اتخذوه بعد ذلك عام عندما نشر كتاب الشيخ عبد الرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والمهم أيضا أنهم في هذه الفترة الأولى ، اقتربوا من الإمساك بالعنصر السياسي للخلافة فيما يتعلق بصراعهم مع الوفد حزبا وحكومة . فبعد أن اقترحوا تأليف الوفود غير الرسمية لينعقد بها المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية في الأمر لأنها حكومة إسلامية دينها الرسمي الإسلام ، وذلك في صدد تأليب سعد زغلول على سكوته تجاه هذا الأمر ومحاولة لإظهاره بمظهر المقصر فيه . وحاولوا أن يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجهه إلى سعد الذي كان يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة « لعل أكبر درس نتعلم به هو انسياق الشعب في الثقة بفرد من أفرادهِ وإعلانه مرتبة متى وصلت إليها الطبيعة البشرية قل أن تقدر على ضبط حواسها . » (٥٦) .

#### كتاب علي عبد الرازق :

للدكتور محمد عماره دراسة وافية من كتاب «الإسلام وأصول الحكم» والمركة التي فجرها على المستويين الفكري والسياسي (٥٧) ، مما لا وجه معه لتكرار تفصيلها الآن في نطاق ما يمس « حركة الخلافة » المعروضة . وللكتاب ، مستويان من التأثير ، المستوى الفكري المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسي المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وإفساد مسعيه لتولي الخلافة . وكان تأثيره خطيرا على المستويين جميعا . وقد كتب إيلي خادوري في دراسته من «مصر والخلافة ١٩١٥ - ١٩٥٢» (٥٨) ، ينكر على الكتاب أي دافع فكري ويحمله

الى مجرد سلاح وقتى فى معركة الاحرار ضد الملك . والحق ان الكتاب كان سلاحا فى هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقرير ذلك لا يكون يكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط . ولكن يكون ايضا باستشراف الاثر الفكرى الخطير الذى رسخه الكتاب فى اجيال من المصريين ، تجد فيه رغبة من اهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات « المعاصرة » لاثر ما ، ليس من شأنه ان يتعرض مع تفوذه الفكرى العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الاثر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ ابي العزائم امتزاجا بالخلافة وانكرا لحق الملك فؤاد فيها . وما ينفى منطق خادورى فى هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكى وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لا يزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولا يزال يدور فى الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب فى الأساس على محورين ، المحور السياسى المباشر وهو ما اكسب الكتاب مذاقا حادقا ، اذ وجه سهام القول فى شجاعة كبيرة ضد النظام الملكى الاستبدادى وضد ذلك « الذى يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ، ولا يستقر الا فوق اعناقهم .. » ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته .. الخ . والمحور الثانى هو الفكر الهادف الى فصل الدين الاسلامى عن أنظمة الحكم . وقد لاحظ الاستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابته تناقض فى التصميم الفكرى له ، من ناحية محاولته انكار ان النظام الذى وجد فى عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان للرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى أن المنهج التاريخى العلمى قد افترق بما يعنيه من « حرص على ادراك ملاقات الظواهر بعضها ببعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية فى المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا .. » ( ٥٩ ) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، انه بيان لفكرة الخلافة ليست من مسميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضى بحث هذه المسألة لا فى ضوء السياق التاريخى ، ولكن فى ضوء المصادر الأساسية للشريعة الاسلامية ، وهى القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الامامة العامة و الخلافة » والتصوص التى تساق لا تفيد بالزوم وجوب نصب الامام ( ٦٠ ) . والسنة ( وهى كل ما ثبت عن الرسول من قول او فعل او تقرير مقصود به التشريع والاقتداء ) لم تتعرض للخلافة ولا امكن للعلماء ان يستدلوا منها فى هذا الباب على شاطيء ، والاحاديث التى تساق من البيعة والامامة لا تفيد وجوب « الامامة العظمى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الامامة عقيدة شرعية وحكما دينيا ، والتحدث عن ثوب ، لا يفيد التزاما به ( ٦١ ) .

وأما الإجماع ( وهو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر ما على حكم ) فقد شك الشيخ في انعقاد إجماع على وجوب نصب الخليفة ، إذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا وعليه خارج ، فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفيد حصول إجماع سريع أو سكوتي ، فيصعب أن يعتبر إجماعاً صحيحاً باعتباره ما يمكن أن يكون حدث من إكراه يعيب الرضاء ويخل بالإجماع ، والخلافة قامت على القسوة المبادية المسلحة ولم يحظ مقام الخليفة إلا الرماح والسيوف (٦٢) .

فلما بدا الكتاب الحديث عن نظام الحكم في عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد (٦٣) . ودار بين مسارب الرأي والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال أنه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة إنما وجدت زعامة الرسالة فقط ، ولقائما سلطان الملك ، وقد أنشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وإن كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك في الحقيقة ، والفرآن يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذي هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف في صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل أن الكتاب إذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق في الجانب الفقهي منه على حساب الجانب التاريخي ، وتحولت بذلك الأحداث من مادة تاريخية إلى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وتربط سياقه ، فعرف جهده لا للاستدلال التاريخي من الوقائع ولكن لتأويل الأحداث تأويلاً فقهياً . فانكر حقيقة ساطعة هي أن ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاماً سياسياً .

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفي كون الحاكم نائباً عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة « الخلافة » وتوجب بقاءه ، كما أنه يحاول أن ينفي وجوب بقاء أسلوب الحكم الذي ارتبط تاريخياً بفكرة « الخلافة » ، وهو الحكم الفردي المطلق ، فقال أنه إذا كان ما رواه الفقهاء عن الإمامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة - من أن إصلاح الرعية يتوقف عليها - كان صحيحاً ما يقولون ، ولكنه لا يصح إلا بالمعنى المطلق للحكومة في أي صورة « مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية أو شورية ، ديمقراطية أو اشتراكية .. » أما إذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون دليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة .. (٦٤) . ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح « الخلافة » ، هل يقصد فقط نظاماً للحكم يتيح للحاكم سلطاناً فردياً ، أم يقصد نظاماً للحكم يتقيد بالشريعة الإسلامية ، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة . أي الجماعة السياسية التي تقوم الدولة في نطاقها . فإن كان يقصرها على المعنى الأول فهو لم يوضح ، وإن كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه .

وقد ووجه الكتاب بعاصفة من النقد ، كانت أهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت « حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام واصول الحكم » : وحديث حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين (٦٥) ، فضلا عما امتلأت به الصحف والدوريات التي هاجمت الشيخ (٦٦) . وأهم الردود ذات الدلالة في سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث أن الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة في مصر وقتها . وألف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق : فبلغ نحو ١٥٠ صفحة ، وكان يعارض كتاب عبد الرازق سطرا بسطر تقريبا .

ويظهر أنه لا يكاد يكون خلاف بين الكتائين في وجوب وجود الحكومة كضرورة للعمران ، فضلا عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آي القرآن وأحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو في هذا النمط من الحكم الذي اصطلح على تسميته تاريخيا « بالخلافة » ، وهو الحكم الفردي الذي يتقيد بأحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب الشرق » في ١٢ سبتمبر أن الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهريين - يكمن في أنه يرى أن يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وأن للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه ، بينما يرى معارضوه أن حكومة الاسلام يجب أن تكون فردية في نظامها وأنها أن بدأت بالانتخاب فليس بعده إلا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لا بد للامة الاسلامية من حكومة يرأسها حاكم ، وكونه واحدا يدل عليه أحاديث كثيرة .. » ، « فلا تصح إقامة الدين إلا بالاسناد الى واحد أو الى أكثر من واحد ، فإذن لا بد من أحد هذين الوجهين ، فإن الاثنين فصاعدا بينهما أو بينهم ما ذكرنا ( أي الاختلاف ) فلا يتم أمر البتة ، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد الى واحد فاضل عالم حسن سياسته قوى على الانفاذ ، إلا أنه وإن كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والاهمال منه أقل منه مع الاثنين فصاعدا .. » ، والبلاد التي لم يقم فيها حكم الواحد فد ذهب الدين في أكثرها (٦٧) . ثم يؤول نصوص القرآن التي توحى بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله ، يؤونها مؤكدا هذا القصد ، « الحاكم الذي يجب على الأمة أن ينصبوه ليقوم نائبها عنها في أمور دينهم ودنياهم واحد لا أكثر » . فدرج بهلدا بين وحدة الجماعة أو وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، وهم عدم التلازم . ثم أطنب في إيراد الأدلة العقلية التي « تدل على أن الخليفة لا بد أن يكون واحدا » ، « وأن الأحاديث دلت على أن الحاكم لا يكون إلا واحدا » . وهي أحاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا . « بل حكومة في الدنيا لا يكون لها إلا رئيس واحد والا اختل نظامها » . ويحدد نظام الحكم في الخلافة بقوله « حكومة يختار رئيسها من الأمة وهو الإمام العام

والخليفة الأعظم وتمعيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية...» (٦٨) .

وقد أثير عين هذا الفهم السياسي للخلافة من جانب الداعين للمؤتمر ، لا في مواجهة من ينكر الخلافة أصلا كالشيخ عبد الرزاق ، ولكن في مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيابي ديمقراطي ، فكانوا يهتمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاما أوروبيا غريبا عن الاسلام (٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرزاق ساكنا تجاه هذه الأعاصير ، فكان يكتب في « السياسة » يدفع عن موقفه الفكري الهجوم ، ويلدود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ في معركته هذه ، سيما بعد ما صنع الملك معهم باخراجهم من الوزارة وانتهاء التحالف بينهما . واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم في مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من أدوات الجدل والمنطق (٧٠) .

### الوفد والكتاب :

أما الوفد ، فقد كان يعاني منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة أيام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسي المركز عليه ، ومع تقديم بعض من أخلص قاداته الى المحاكمة في قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منهما خصم له فلا بأس أن يشتد الصراع بينهما ، ولم يقم تحالفهما الا على ضربه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد ، وهذا يكسب خصومتها حدة خاصة ، فضلا عن كون الأحرار حزبا ينافس الوفد على السلطة .

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور « الاسلام واصل الحكم » أن يدخل معركة سياسية الى جانب أعدائه التقليديين الأحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الأحرار . وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف . والحق انهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تردد ، واشتد ذلك منهم ابان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر في بداية حكم الوفد الى حد أنهم ذهبوا انجانب السياسي للخلافة ، وهي القضية ذاتها التي تثور اليوم . ثم أن اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيغزو الأحرار تجاه الملك بغير عائد يعود على الوفد . والراجح ان مصلحة الوفد كانت في تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من



المتصارعين صاحبه وليضعف احتمال رآب الصدع بينهما . على انه كانت للوفد اشارات يبدو منها أن بابہ تجاه الاحرار ليس محكم الايصاد . وان ثمة املا لديه في تقارب يتم منهم اليه . على أساس احترام الدستور والعود . للحياة النيابية . ومع كل الاحتمالات لم يثن الوفد صالح في ان يفر موقف الاحرار على انه استشهداد لهم على ايدي الاستبداد دفاعا عن الحريات . فضلا عن كون ذلك في نظر الوفد غير صحيح . ويجب ان تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد ان يدخل معركة « الاسلام واصول الحكم » على المستوى الفكري الديني لها ، وكان ثابت العزم في عدم التورط في صراع له بالدين وجه اتصال ، حلرا في تفادي موقف يثير بينه وبين خصومه ايا من قضايا الدين ، او يستخدم فيه الدين ضده او يحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات اهداف سياسية محددة ، فهو يلتقط من اية مسألة جانبها السياسي وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان في ذلك حريصا ألا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة « الاسلام واصول الحكم » جانب الدفاع عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، وركز على ناحية الحقوق الدستورية في هذه المسألة . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان ملك الوفد العملي يصدر عن الالتزام بهذا الذي دعا اليه الشيخ . ومراعاة للجانبين سألني الذكر يمكن تتبع موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد أولا - قبل محاكمة الشيخ - بعض هجوم على الكتاب وما اثار من مسائل دينية يجب الاتمس ، وبلغ الهجوم احيانا قليلة الى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الاسلام والصحابة ( ٧١ ) . ومن ذلك هجوم « البلاغ » على الاحرار لأنهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية في العالم الاسلامي افسادا لأمل الملك في الخلافة ، قائلين ان الدستور المصري يبيع الردة وان انقوائين تجيز الربا وتعطى المسكرات ( ٧٢ ) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على عبد الرازق لأنه يزيد الأمة انقساماً « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المألوف المعروف » ( ٧٣ ) . واثارت هذه النغمة بعضا من الوفدين والعاطفيين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذي نشرت له « كوكب الشرق » رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة أحمد حافظ عوض على نقده للشيخ عبدالرازق ، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البريء ، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة ، والشيخ رقم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين تركوا حزبهم تحت ضغط « الاتحاديين » ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست في خطأ الشيخ أو صوابه ، ولكن في حرية الراي التي يجب الاتمتن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نيه الى وجه آخر للمسألة

قائلا « هذه سبع سنوات لم أنفك في بحرهما من مناضلة رجال الدين المسيحي مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم في اموال الشعب من ولاية اسرقوا فيها كل الاسراف . وكان يقويني في جهادى هذا ما اراد في الدين الاسلامى الحنيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ امام « جهة دينية وسمية أشبه بالمجلس الاكثريكي .. والذي يدخل الريب في القلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من الجعود ازاء مسائل اشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور .. » ثم عاد يقول ان كل اعتداء على الحرية باطل .

ورد أحمد حافظ عوض في ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع ، وان للحرية حدا ان جاوزته كانت شرا على نفسها ، فاذا كان الشيخ مخطئا فللعلماء مناقشته ، واذا كان شجاعا في الخروج على الاجماع فان الوتر الدينى حساس ، وانتقد اظهار الكتاب في وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الاسلامى واختيار الأصلح للخلافة . وفي اليوم التالى نشرت الصحيفة مقالا يتهم الأحرار بالاحاد . على أن ميرهم لم يسكت ، انما عاد يعلن أولا خشيته من الحديث فى امر قد يقال فيه أن غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين « وفي هذا الامر من مضاضة لا تطيقه النفس الابية » . ولكنه لا يتكلم فى مسألة الدين ، انما فى مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما فى شخص الشيخ . ثم أشار الى الموقف السياسى العام ، والى ان « اقلية » استطعت وقف الدستور وتحالف مع « اقلية ثانية » فنمت هذه الأخيرة لتهدد الاولى وتسير بالبلاد القهقري، فصارت الاقلية المهددة ( الأحرار ) تخشى على الدستور .. وقال اذا كان كتاب الشيخ شرا، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر. ثم عاد ينبه الى خطورة ان تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزا به الاسلام من قبل « اللهم انت المسئول ان تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون » ( ١٧٤ ) .

اثررت هذه المساجلة فى التنبيه الى « قضية الحريات » فى موضوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على افكارهم . وكان شيوع امر ازماع محاكمة الشيخ ، هو ما عدل مريعا بنقاد الشيخ من الوفدين عن النقد ، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجدله ، الى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، الى الميدان السياسى وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر الحامى انه لا فائدة عن الاستقلال السياسى الا أن يكون وسيلة للاستقلال العلمى والاقتصادى ، وهاجم تشكيل مجلس رسمى يحجر على الفكر والقول وهما اول اركان النهضة ، ثم قال ان الكتاب

نقيس وقد جاء في وقته المناسب (٧٥) . وكتب محمد كامل الحماصى انه ليس غريبا ان يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كانه مذهب في الدين . ولكن الغريب ان يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بدعه وضلالة فلا يجوز ان يحرق مؤلفه (٧٦) . ثم هاجم احد علماء الازهر « احمد على الممدوب » الشيخ محمد شاعر الذي يستعصى الحكومة على مؤلف الكتاب قائلا انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات في هذا الخط (٧٧) .

فلما أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر وأعدوا عريضة للملك تهيب به الا يستباح الدستور « في اقدس ما كفل وحان وهي حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره . وكان ممن وقع العريضة احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية » ، ومحمد صبرى ابو علم من رجال الوفد ، ومحمود عزمى « السياسة » ومنصور فهمى . وكذلك احمد شفيق وصالح جودت المحامى من أعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوى احتجاجا . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التي حاكمته قد انزلته منزلة المصلح الاسلامى ، وايا كان الراى في حكمها ورايها فقد اخطأت في تصرفها (٧٨) . وأشار الى وجوب ان تتأزر الأحزاب دفاعا عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدى يهين على عبد الرازق « بما استهدفتم له من بسالة وبطولة .. وسلاما على الدستور في سجنه » (٧٩) . وكتب العقاد يبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا ، وان المسألة وطنية في الأساس وليست مسألة دينية ، وان الدين اتخذ احيانا شعارا للمصالح ، ولكنه يتيقن ليس هو الدافع أو المحرك في هذا الشأن (٨٠) .

ولم ينس الوفد في هذا الموقف ان يشير الأحرار الدستوريين ، منبها اياهم الى انه كان من الممكن استغلال الكتاب في توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للقصر ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة » ، واذ يبدو منه مقت للملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعى لهدم فكرة الخلافة . وكان من الأسكن ان يستغل الكتاب في ذلك كما كان ينتظر ان يفعل الأحرار لو كان الشيخ عبد الرازق وفديا . ولكن القضية تتعلق بحرية الراى التى يقف الوفد فيها موقفا مبتليا (٨١) . وكانت مثل هذه الاشارات مما يساهم في تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الأحرار بالتهمة التى رفعوها هم ضد الوفد منذ ظهور قليلة ، وهي تهمة عدم الولاء للملك .

والذى يلاحظ ، كما سبقت الإشارة ، ان الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفكر الدينى ، والملك وما يمسها من مبادئ الشرعية والدستورية . وكان الملك يريد ان يستتر وراء الدين تقوية

لحكمه الدينى ويشير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا . . وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال يرمته ويكشف الجانب الدينى فى دعوى الخلافة من خلال المواقف العنيفة المحددة ( تشكيل اللجان أو اجراء المحاكمة ) ، كما يكشف الجانب الدينى فى كتاب « الإسلام وأصول الحكم » الذى يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارضة للملك ، ويحاول بذلك أن يورط الأحرار أو يضبطهم فى موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين الى ميدان السياسة ومبادئ الدستور ، ولدى مواقف القوى المختلفة ازاء هذه القضايا ، ويقف مدافعا عن المؤلف من جهة الحريات . اما الأحرار فقد واجهوا سلاح الوفد ضدهم « تهمة الخروج على العرش » بأن يرسل الشيخ - عبد الرازق الى صحيفة الكوكب يقول انه لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها ، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها « أى الجانب الدينى والأبحاث المتصلة به » (٨٢) . ولكنهم فى مواجهة دعاوى الملك ورجاله ضدهم يشيرون فى صحيفتهم الامر من الناحية الدستورية والسياسية . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة « السياسية » ، فقد شعر الأحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك ، واستمسكوا بالجدل الدينى لتفطية ما يريد الوفد كشفه من أهدافهم السياسية .

### اتتلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدع بين الملك والأحرار منذ اخراجهم من الوزارة . . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينما ، هجوم يتخذ شكل الزجر الشديد جذبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا اليه ضعفاء ، وقد وضع شيء من ذلك فيما سبقت الإشارة اليه ، وكان استقبال الوفدين لاجراج عبد العزيز فهمى بعبارات مثل « اساء دخولا واساء خروجا . . وهكذا يفعل السفهاء » . وان الأحرار ماتوا كفارا بالدستور اذا اخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه (٨٣) . واضطر هذا الموقف الأحرار الى الزهم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر فى تركيز الهجوم على الاتحاديين ووندائهم ، ولم يبد فى الاتفاق أن ثمة تقاربا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تصد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفدين (٨٤) . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفدين والبوليس تسيل فيها الدماء على بابى النادى السعدى ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد فى ١٣ نوفمبر .

على انه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة استفعال نفوذ السراى . ومنذ يولييه ١٩٢٥ بدأ الوفد رغم هجومه على الأحرار يرفع شعار « عند الخطر تلتئم الصفوف » ويصحب

هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع « مواربة » الباب للائتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين أن يلتمس علنا للأحرار قال انهم « آلات مغلولة » ثم طالب بالتضامن والعودة الى روح أواخر ١٩١٨ أى قبل انشقاق الأحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار في مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الرأى . واستمر أياما متتالية حتى صار اشبه بالباب الثابت في الصحف . وكان « للسياسة » مقال طالبت فيه بتنفيذ أحكام الدستور رحب به الوفديون (٨٥) . واستمر هذا الوضع هجوما وجذباً بعد خروج الأحرار من وزارة زيور الملكية .

وجاءت نقطة التحول في خطاب عبد العزيز فهمى في ٢٠ أكتوبر . الذى أعلن فيه خطاه في الاشتراك في الحكم مع زيور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور (٨٦) . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح أمين الرافعى بعقد البرلمان المطول في موعد انعقاده الدستوري في أواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا في فندق الكونتنتال في ٢١ نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان لكمة شديدة وجهت للملك . وكان اللورد لويد المندوب السامى الجديد قد حضر الى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكيما للأوضاع التى أفسدها شبق الملك للانفراد بالسلطة ، فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكى بعد ذهاب لويد للسراى يومى ٨ ، ٩ ديسمبر (٨٧) . ثم حدث الائتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطنى ، انقاذاً للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذى أقامه للمؤتلفين في ١١ ديسمبر . واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زيور للاستقالة مع إجراء الانتخابات في مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤتلفون في الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد مجلس النواب . وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا ، باعتبار أن الائتلاف « خير الوسائل التى تستطيع أمة مهددة باليول الاستبدادية في الداخل والاعتداء الاستعماري من الخارج أن تحفظ بها النظام النيابى .. » (٨٧) .

### عودة الملك للخلافة :

عندما ظهر أن نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحذر الانجليز من سياسته الطائشة التى قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدا الملك يرتز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعوض ضعفه ، ولكن هذا الضعف نفسه كان من أهم أسباب فشله في هذه المسألة أيضا . لأن أعداء الاستبداد المجرى من القطاء المعنوي لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم

على معنى الملك في ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفي ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ أبي العزائم والجماعات الإسلامية خارج مصر .

ففي ٣ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» اجتماعا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة في ١٢ مايو ، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر في مسألة الخلافة ومن يصح أن تسند إليه ، واهاب بالشعوب التي تفار على دينها أن تختار ممثلها لحضوره (٨٨) . وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر ديني لا دخل للسياسة فيه ، وأنه سيبحث في مدى وجوب الخلافة ثم قيمن يكون خليفة ، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والي تحديدا لمهمة المؤتمر (٨٩) . وكان ثلاثتهم انشط العناصر في هذه الدعوة .

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تآثر الخلافة في الحياة للمسلمين ومنزلتها منذ كانت ايام الصحابة ، والى ما يلحق كرامة لمسلمين من الاهانة بالغائتها وما يكسبون من شباب من احيائها (٩٠) . وكان الملك حريضا أن يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجه انتصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الاسلامي العام وامله في الخلافة (٩١) . كشف مع هذه الحملة ايضا عما يعتبر مذهبيا سياسيا متكاملا يصاغ به نظام الحكم أن استقرت الخلافة للملك مصر . وهو مذهب يناقض أساس دستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الديلي نيوز لصحيفته (٩٢) ، يقول أن الملك لأمح الى الخلافة ، وأن كبار رجال انديين هم موظفون لا يشك في علاقتهم لحكومة . ثم قال : هناك تيار قوى في العالم الاسلامي لاعادة الخلافة مع مديلبها تعديلا جوهريا طبقا للأراء العصرية الحديثة ، وهو أن تكون الخلافة هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الاسلامي ، ويكون خليفته هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج المنيأوى (رئيس جمعية غسان العلماء والداعية النشيط للمؤتمر منذ ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) نول « ما وضع الخلافة في هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت باسة خليفة ضروري لا يملك من معنى الخلافة الا اسمها ، فهو نظام أوروبى ييب على الاسلام تؤيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم جمهورى ، وينكره التاريخ الاسلامى من عهد خلافة الخلفاء الراشدين الى الدولة العثمانية ، ولأنه نظام اقرب شيها بالنظام الاوروبى الذى أعطته كنيسة الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية الى البابا .. » . ثم حدد تصوره ، النظام السياسى للخلافة بقوله « يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه سرعية بامتباره نائباً عن صاحب الشريعة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، جب أن يكون مقبلاً بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، مستشير العالم الاسلامى بواسطة مجلس عرش الخلافة (٩٣) » . فالنظام

المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشاري من العالم الاسلامي ، وهو ذات النظر الذي اوضحه الشيخ بخيت في كتابه .

وفي مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والاحرار قد زالت بالائتلاف . فتكاتفوا في طعن حركة الملك ودعواه . واستنكروا جميعا عقد المؤتمر منبهين الى حرج موقف مصر اذا اختير ملكها خليفة للمسلمين . واذا كانت الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة : فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الامم الاخرى ، وهل تصبح الخلافة في مصر كقناة السويس فيها مصبرا آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجليز بها ، وهل في ذلك ما يؤلب الدول المسيحية على مصر ، ثم ما هو اثر الخلافة في الحقوق الدستورية التي ظفرت بها الامة ، واذا كان الدين يخلو الخليفة من التبعية فكيف يكون حاكما بغير تبعة ولا مسئولية . وذكرت « البلاغ » انه اذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الازهر ان من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعا ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الامم الاجنبية » (٩٤) .

ومن جهة اخرى ، اذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط ، فالواجب ان يترك علماء الدين هذا الامر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يثير مشاكل يتعامل معها على الخليفة ان يقوم بواجباته الشرعية ، ويتعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب ، واذا لم يختار ملك مصر خليفة فان ذلك يمس كرامة الدولة المصرية . وترشيح الملك للخلافة لا يكفي فيه موقف رجال الدين ، انما يقتضى موافقة البرلمان المصري طبقا للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها الا تثار مناقشة برلمانية في مثل هذا الموضوع . » وذكرت ان قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة الى جانب الحكومة قد ترى غير راي الحكومة . » ووجود السلطين يثير الفوضى والتضارب . كما برزت « السياسة » دعوتها الى المؤتمر في ١٩٢٤ بان الحكم وقتها كان في يد حكومة نيابية ، اما الآن فان الظروف قد تغيرت (٩٥) . وقد ذكرت الديلى نيوز ان حركة عنيفة تقوم في مصر خوفا من احتمال ان تسند الخلافة للملك فؤاد (٩٦) .

### رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك ايضا ، من داخل الازهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف ان اربعين من علماء الازهر وقعوا عريضةذكروا فيها ان مصر لا تصلح في الوقت الحاضر دأرا للخلافة (٩٧) . وهي لا تزال محتلة

بدولة اجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدي غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قاتونا (١٨) . واهتم الملك بهذه الدعوى لقيامها من الازهر ، ودار التحقيق في سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اسطوان عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها (١٩) . ويذكر الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمي الذي نشر في الصحف عنها ، كان حرصا من الحكومة الا يذيع الامر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتل لم ينف شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة (١٠٠) .

وقد كان الشيخ محمد ماضي ابو العزائم ، شيخا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور في كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسي واضح واهتمام بقضايا السياسة كبر ، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلد عن وادي النيل (١٠١) . وهو من الجيل الذي تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضي ومع الاحتلال البريطاني ، وله « دعاء الغوث » وهو يدل على ذوق سياسي طريف « اللهم باسمك العظيم الأعظم ، وبجاء المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وباسم اسمائك الحسنی ما علمنا منها وما لم نعلم ، ان تعجل بالانتقام ممن ظلم ، وان توقع الظالمين في الظالمين والكافرين في الكافرين ، وان يخرج المسلمون من بينهم سالمين غانمين يا رب العالمين » . وهو يعكس في منطقه نفسية نهايات القرن الماضي في مصر . عندما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد ، فانهصر رجاء المظلوم لا في أن يقوى بنفسه ، ولكن في أن يفلت في القهر بتضارب الأقوياء . وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى .

وما ان الفيت الخلافة في ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث في هذا الامر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشطة في طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغي صرفها عن هذا المطلب لآخر ولا ان يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب ان تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، وأعلن عن مؤتمر اسلامي يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤ (١٠٢) .

كانت وجهة نظر ابي العزائم ان مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الاجنبي بها . وانه يجب العمل على ابقاء الخلافة في تركيا وتقويتها ، فاذا لم يمكن ابقاؤها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الاجنبي . وانه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الامر . ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره . وكان هذا ايضا رأي جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت علي ، فالتقى ابي العزائم معهم في العمل ، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للانجليز (١٠٣) .



وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائري مقيما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم (١٠٤) . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الاخلاق ، فاذا كانت ارادة تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك طامعين في الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤتمر لاحتياج الى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها ، فيجب المسارعة في حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الاسلامي الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك امان الله ملك الافغان . واطردت كتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب سيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى الا أفغانستان (١٠٥) .

انعقد مؤتمر أبي العزائم في موعده ، وأسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقته السياسية ، وعن قرارات اوضحت اهدافه . اما التشكيلات فاهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو لمؤتمر اسلامي عام انتخب ابو العزائم رئيسا لها وعلى فهمي كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد اقطاب الحزب الوطني ، مع تروشيح الأمير عمر طوسون لرياسة اللجنة العامة . والمعروف ان كان للأمير عمر طوسون في هذه الفترة علاقة بالحزب الوطني . اما عن اهداف المؤتمر فهي تكوين مؤتمر اسلامي عام ، وتكوين لجان فرعية في انحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة التحضير له في ٢٣ مارس ، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية في الخارج وعقد الاجتماعات الدورية . وتقرر انه بعد ان تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر فانها «لا تحل ولا تنتهي مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر في وادي النيل باسم جماعة الخلافة الاسلامية ..» . ثم وضع قانون الجماعة يتضمن مبادئ كثيرة منها الطامة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل .. الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالنبي هي احسن واحترام حرية الادب . كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذي لا تغير مدة حياته الا اذا استقال او اقالته الاغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهي الجمعية العمومية التي تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة الشرعية ولجنة السكرتارية وامانة الصندوق . واللجان الفرعية التي تؤلف في المدن والقرى ، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وامين صندوق ، وان يكون للجماعة صحف .. الخ (١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة في تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة (١٠٧) . وحرص ابو العزائم ان يبتعد عن اثارة حذر الوفد منه ، وأكد انه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هي الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سئل عن رأيه في الحالة الحاضرة قال مؤيدا للحكومة «بصفتي مصرياً اراني والحمد لله في مجتمع كنت أتمنى أن أعيش فيه منذ أكثر من أربعين

سنة . « (١٠٨) . ثم طالب الأزهر أن يكون لجنة فرعية تنضم إليه بدل أن يشكل هيئة أخرى للدعوة المؤتمر (١٠٩) .

والحاصل أنه بعد ظهور « الهيئة العلمية ... » بدا لدى كثير من اقسام الرأي العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذي ينضم اليه غيره . (١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة مناوئة لمساعي فؤاد (١١١) . وبالنسبة للوقد فقد أثار حذره أن جماعة ابي العزائم أوجدت تنظيماً ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلاً عن التبرعات ، وهو يتكون على اتصال بالحزب الوطني وبالأمر عمر طوسون المتأثرين للوقد ، ويعلم أن من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصرياً مما يوزع ولاء المصريين . وقالت كوكب الشرق أن هذه الدعوة تشيع البلبلة وتثير الشبهة ، ونشرت البلاغ للشيخ المتياوي أن الحركة القرائية أصبحت عرضة لتلاعب الأحزاب في مناوئة العرش والحكومة الحاضرة ، وأن الشيخ يكثر من التردد على نوادي بعض الأحزاب ، وأن خالد الحسيني رئيس لجنة الاسكندرية يخدم أغراضاً اجنبية ، على علم من ابي العزائم (١١٢) .

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك في الخلافة زاد تعرض الإدارة للجان العزائمية ، وكانت صحافة الملك تستعدي عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض أعضاء اللجان في الاقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة « المدينة المنورة » ، مع تفتيش دار ابي العزائم ومنعه من السفر للحج . (١١٣) على أن عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها (١١٤) .

وإذا كانت الحركة لم تفض الى شيء ذي بال ، الا اشتراكها في المؤتمر الاسلامي الذي انعقد بمكة في ٩ يونية ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر في مسألة الخلافة أصلاً ، فإن الحركة قد ساهمت في اضعاف حركة الملك ، إذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة الخلافة ، وقد عارضته بشدة وافسدت عليه بعض سعيه وافسدت عليه دعوى أن رجال الدين يناهضونه .

ويضاف الى المساهمة في اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشفويها التي عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة ، اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين في الخلافة كالملك حسين الهاشمي الذي تأثرت بعوقفه الهيئات الدينية الرسمية في شرق الاردن والعراق ، وملك افغان ، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون اسناد الخلافة لاحد ما كالملك ابن سعود بالحجاز وامام اليمن . واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطانى كاليئات الرسمية التي تأثرت

بموقف الاستعمار الفرنسي ، واتجاه الشعوب الإسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واسنادها ملك يخضع للانجليز ، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا . اما فارس (ايران) فقد استمكت بكونها بلدا شيعيا لاشأن لها بالامر . واما تركيا فقد ألغت الخلافة ولا يعقل أن تلقى الخلافة من عندها وتؤيدها في بلد آخر .

### مؤتمر الخلافة :

حوصرت دعوة انخلافة على المستويات المختلفة ، سياسيا ودينيا . داخليا وخارجيا ، وظهر خلال الاشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده ، أن الامر تحيطه عوامل الفشل ، وأدى هذا برجال الملك أن يفكروا في التراجع الهادئ . فتنصلوا أولا من أن ثمة رغبة لقواد في الخلافة (١١٥) . ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم . ذكرت «الاتحاد» أن التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد أن اقترب مواعده ، وإزاء ذلك فلا مانع من أن يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وأن يكون بمثابة تمهيد لاجتماع آخر يعقد في موعد آخر وفي بلاد غير مصر لاختبار الخليفة (١١٦) . واجتمع مجلس إدارة المؤتمر برئاسة شيخ الأزهر في ٢٥ أبريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامج ، وحصر البرنامج في ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة وهي ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبم تنعقد ، وهل يمكن إيجاد الخلافة المنجعة للشروط ، وإذا لم يمكن فما هو الحل ، وإذا أمكن فما يجب أن يتخذ لنصب الخليفة . وقد أدى هذا التراجع إلى احتدام الخلاف داخل مجلس الإدارة ، إذ عارض الشيخ محمد شاكر بعودة جدول المجلس من البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة (١١٧) .

انعقد المؤتمر في ١٢ مايو برئاسة شيخ الأزهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوبا . منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومعهم شرمى من عكا ومفتى بولندا واثان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة أعضاء أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين وعشرين عضوا بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشارع نور الظلام في حراسة جمع من طلبة الأزهر ورجال البوليس لئلا يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وقرضت السرية على أعماله . وما أن انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الأزهر الذي دعا لعودة الخلافة جميعا للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين . فاستنكر بعض الأعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من تسووده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ أن مندوب صحيفة «القطم» ذات الميول الانجليزية يحضر وحده الجلسات ، ويكرر اتصال مكثف بالمؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا

حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتمثيل الرئيس . ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من ان كلماتهم لاندون كاملة بمضابط الجلسات ، وتبدلت في هذا الشأن اقوال عنيفة . وطالب الأعضاء العرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على منايح الفرنسيين في دمشق فعارضهم الاعضاء المصريون . يحكى الشيخ الظواهري «كان انعقادا مشوها مبتورا ..» وان شيخ الازهر لما خشي على مقام مصر من لهجة الوفود دعم الوفد المصرى بأعضاء جدد من ذوى السياسة وانكياسة منهم الظواهري واحمد تيمسور ووحيد الايوبي (١١٨) .

اما عن أعمال المؤتمر (١١٩) ، فقد كون بجلسته الثانية لجنتين ، تبحث كل منهما مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست وأعدت كل منها تقريرا . فأكدت اللجنة الاولى تعريف الخلافة بأنها رئاسة للدين والدنيا للانفصال . وأن شروط الخليفة هي البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين ، وأن يكون ذا رأى وبصر بتدبير مصالح المسلمين ، وذكرت أن شرط القرشية (أى أن يكون الخليفة من قرشي) فيه قولان أحدهما انها لا تشترط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشترط فانه يتعذر توافرها الآن مع استيفاء الشروط الأخرى ، وذكرت أن الخلافة تمنع باستخلاف الامام السابق أو بيعة أهل الحل والعقد أو بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط .. وذكر مندوب الهند أن الخلافة خلافة اقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت في المسألة .

اما اللجنة الثانية فقد انتهى بحثها الى ماينفى قيام المؤتمر ، اذ ذكرت أن مركز الخلافة «لا يمكن البت فيه الآن» . وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض وتوافر الاستقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «أهم الشروط في الخليفة ان يكون له من النفوذ ما يستطيع معه تنفيذ أحكامه وأوامره وأن يدافع عن بيضة الاسلام وحوزة المسلمين طبق أحكام الدين ، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو ..» . وذكرت ان الخلافة قامت في صدر الاسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة «اما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالك واسما متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها واداراتها وسياستها ، وكثير من بينها تملكه نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعا للآخر ..» ثم قالت «اذا فرض واقم خليفة عام للمسلمين فلا يكون له النفوذ الشرعى المطلوب ، ولا تكون الخلافة التى يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقى ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير ..» وبهذا كان مفاد رأى اللجنة انه بعد نشأة القوميات في العالم الاسلامى لم تعد ثمة امكانية لقيام الخلافة ، وأن مايقام متخذ اسم الخلافة في هذه الظروف هو

أمر وهمي ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورها التاريخي مادامت القوميات ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ أن الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الايوبي يقترح « حل المؤتمر العام على أن يضرب المجلس أجل انعقاده بعد » . فوافق على رأيه بالاجماع ، ويبدو أن كان هذا هو الاجماع الوحيد الذي انعقد في المؤتمر . وقام الشيخ الطواهي ببرر ذلك تجنباً للفشل الصريح بقوله أن المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هنا على اجراء البيعة وأنه ينبغي تفادي الخلاف . ثم غلبه على أمره واقع فشل المؤتمر فقال ناعياً « أرى من العسير على وعلى اخواني والاسف يملأ قلبي والحزن الشديد يشملني أن نعلن أننا اجتمعنا لنقول أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . ولنقول ان المسلمين أصبحوا متفرقين في الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . . وإذا كنا لسنا اهلاً لأن نبت في مسألة الخلافة فكيف تكون اهلاً لأن نبت في أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . . » ( ١٢٠ ) .

وهكذا وصل المؤتمر الى تقيض ماكان يسعى اليه ، وبدلاً من أن يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامي للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل في ذلك الى اجتماع ينعقد في مكان غير مصر لم يحصل ، والى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان مضي من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وابلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذي اسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها أن من دعا للخلافة من الملوك ، انما دعا اليها كنظام للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليست كتجميع للمسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الأخيرة لما أمياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول أو الشعوب في شكل تنظيمي ما كمصيبة للامم أو جامعة للدول ، ولكن كان خليقاً به حينئذ أن يفقد وظيفته « الملكية » .



## المراجع

- (١) The Caliphate, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.
- (٢) د: محمد عبد بن - الاتجاهاات الوطنية في الأدب المصري - الجزء الثاني ص ٢١ - ٢٧ .
- (٣) صحيفة الأهرام ، مقالات من ٤ - ٢٠ مارس ١٩٢٤ .
- (٤) صحيفة النظام ٦ ، ٩ مارس ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد العدد الأول من مارس ١٩٢٤ .
- (٥) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (٦) صحيفة السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ .
- (٧) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ .
- (٨) الأهرام ، النظام ١٠ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (٩) نشر علماء التخصص بالأزهر بياناً حاجبوا فيه لملوك « الخونة المقارقين » الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن علي منيعة الانجليز ( د: محمد حسين المرجع السابق ص ٢٦-٢٧ )
- (١٠) الأهرام ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١١) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٢) السياسة ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٣) الأهرام ١٠ مارس ١٩٢٤ .
- (١٤) صحيفة مصر ٧ أبريل ١٩٢٤ .
- (١٥) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (١٦) البلاغ أعداد كثيرة مارس ١٩٢٤ .
- (١٧) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤٤ . د: محمد حسين ميكل ، مذكراته في السياسة المصرية - الجزء الأول ص ٢٢٦ .
- (١٨) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .

- (٢١) السياسة ، وعمرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٢) السياسة ، الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخلافة بصرى ،  
العدد الأول . أكتوبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) د . محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ . أحمد شفيق حوليات السياسة  
المصرية ، الحولية الأولى ص ١١٩ . الحولية الثانية ص ١٠٦ .
- (٢٤) السياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام القوامرى ص ٢٠٩ - ٢١٠ .
- (٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . قلا عن كتاب « الاسلام و اصول الحكم  
لعل عبد الرزاق » دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .
- (٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .
- (٢٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد فتحي الرحمانى .
- (٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٩) الأهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أحمد الصاوى محمد .
- (٣٠) السياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٣١) البلاغ ٣ ، ١٤ ، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكور .
- (٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٤ .
- (٣٣، ٣٤) البلاغ ١٤ ، ٢١ ابريل ، ١٣ يونيو ١٩٢٤ .
- (٣٥) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٥ .
- (٣٦) النظام ١٦ ، ١٩ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .
- (٣٧) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٨) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٩) الأهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشرى . أكتوبر ١٩٦٧ .
- (٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٣) د . محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .
- (٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامى . العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .
- (٥١) عبد الرحمن الراقى . فى أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .



- (٥٢) عبد الرحمن الراقي • المرجع السابق ص ٢٢١ •
- (٥٣) د • محمد حنين هيكل • المرجع السابق ص ٢٢٢ •
- (٥٤) د • محمد حنين هيكل • المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٦٠ •
- (٥٥) البلاغ أول أكتوبر ١٩٢٥ •
- (٥٦) السياسة ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٢٤ •
- (٥٧) • الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الرازق • دراسة ووثائق • محمد عمار • بيروت •
- (٥٨) *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Sundrys*, Elic Kedouri, pp. 194.
- (٥٩) محمد عمار • المرجع السابق ص ٤٢ - ٤٥ •
- (٦٠) علي عبد الرازق • الاسلام وأصول الحكم • الطبعة الثانية • ص ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ •
- (٦١) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ١٦ - ١٩ ، ٢٨ ، ٢٢ •
- (٦٢) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ١٢ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ - ٣٢ •
- (٦٣) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٤ •
- (٦٤) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ٢٥ •
- (٦٥) مجلة المؤتمر الإسلامي • العدد الثامن ١٩٢٥ •
- (٦٦) مقالات الشيخ يوسف النجار • البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ •
- (٦٧) محمد بنيت • حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٢٣ - ٢٥ •
- (٦٨) محمد بنيت • المرجع السابق ص ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٢ ، ١٠٧ •
- (٦٩) صحيفة الاتحاد • أبريل ١٩٢٦ •
- (٧٠) محمد عمار • المرجع السابق وما أشار إليه من مقالات عن « السياسة » •
- (٧١) صحيفة كوكب الشرق • مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض • أوائل يوليو ١٩٢٥ •
- (٧٢) البلاغ • أول أكتوبر ١٩٢٥ •
- (٧٣) البلاغ • ٨ أكتوبر ١٩٢٥ •
- (٧٤) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يوليو ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير على الصفحات الداخلية أيضا •
- كوكب الشرق ٩ ، ١٠ يوليو ١٩٢٥ •
- (٧٥) كوكب الشرق ١٣ يوليو ١٩٢٥ •
- (٧٦) كوكب الشرق ١١ يوليو ١٩٢٥ •
- (٧٧) كوكب الشرق ١٥ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ •
- (٧٨) أحمد شفيق • أعمال به مذكراتي ص ١٨٢ - ١٨٣ •
- (٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ •
- (٨٠) البلاغ ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ •
- (٨١) كوكب الشرق ٢٣ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ •

- (٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يولييه ١٩٢٥ .
- (٨٣) كوكب الشرق ٧ . ٨ سبتمبر ١٩٢٥ .
- (٨٤) البلاغ ٤ ، ٩ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٨٥) كوكب الشرق ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٦ يولييه ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٦) عبد الرحمن الرافعي • المرجع السابق ص ١٢١ .
- (٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٨٨) مجلة المشرق الاسلامي ٥٠ العدد التاسع ١٩٢٦ • الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٠) الاتحاد ١٠ ، ١٧ مارس ١٩٢٦ .
- (٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٢) نكلا من الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٣) الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ ابريل ١٩٢٦ .
- (٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٦) نكلا من الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦ .
- (١٠٠) د. محمد حسين المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .
- (١٠١) تراجع مقالاته في « النظام » الأشهر الثلاثة الأولى من ١٩٢٤ ، سيما ١٤ فبراير .
- ١٧ مارس • وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها .
- (١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٣، ١٠٤) عبد المنعم محمد شقرف • الامام محمد باقر أبو الزائم ص ٢١٩ ، ٢٢٣ .
- ٢٣٦ • وقد ذكر المؤلف أن خاله الحسيني مجاهد فلسطيني ، والواضح من كتاباته بالصف
- غير ذلك .
- (١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٦) كتيب « قانون جماعة الخلافة الإسلامية يوازي النيل » • ١٩٢٤ .
- (١٠٧) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٨) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٩) مصر ١٧ ابريل ١٩٢٤ .
- (١١٠) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، ١٤ ابريل ، ١٥ مايو ١٩٢٤ .
- (١١١) مصر ٣٠ ابريل ، ٧ مايو ١٩٢٤ .
- (١١٢) كوكب الشرق ٢٥ يولييه ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ يولييه ١٩٢٤ .

- (١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد النعم شقرف • المرجع السابق ص ٢١٦ .
- (١١٤) الأهرام ١٦ أبريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ أبريل ١٩٢٤ ، عبد النعم شقرف ص ٢٢٨ .
- ٢٣٦
- (١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ .
- (١١٧) الأهرام ٢٧ أبريل ، ٧ ، ١٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١١٨) السياسة والأزهر - المرجع السابق ص ٢١٥ .
- (١١٩) الاتحاد ، الأهرام العدد ١٣ - ٢٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ .



# الأزهر

## بين القصر والحركة الديمقراطية

---



## الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذي عرف فيما بعد بدستور ١٩٢٣ ، لم تضعه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين . ولا تكشف محاضر اللجنة عن أن أمرا كهذا أثير أمامها . . وكان هذا مما يفيد أن اللجنة لا ترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الأخرى خاضعة للوزارة المسؤولة أمام البرلمان ، ولا يمارس الملك عليها سلطانا إلا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى إبراهيم سنة ١٩٢٣ ، أفساحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هذه التعديلات بين أنصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية . وأسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض . (١) وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل الى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته . . فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدنيين والأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف وعلى المأموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسدوح بها في البلاد .» ثم أعقبت هذا القول بعبارة «وإذا لم توضع احكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بها الآن .» المادة (١٥٢) . واستخلص الملك بهذا النص اعترافا دستوريا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الأديان ، وقرارا دستوريا ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التي أدخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك ، سجلت الهدف منه بقولها ان الملك على المعاهد الدينية الإسلامية «اختصاصات خاصة به مباشرها بشخصه» كالتعيين في الوظائف الدينية الكبرى ومنح الألقاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين ، وأن له في إدارة الأوقاف «حقوق منح له طبقا لمبادئ الشريعة نفسها .» وأن له بالنسبة

للأديان الأخرى اختصاصات معلومة «وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما حقوقا شخصية للملك ..» وهي حقوق ذات «صفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذي وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء (٢) .

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية « لتكون ركيزة معنوية تلهم حكمه .. » وهو بهذا الاهتمام إنما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية وما سبقها من نظم القرون الوسطى، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتي الحكم الفردي المطلق . يذكر الشيخ الظواهري أن تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الأزهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد علي «وجد ارتباط مبارك بين الأزهر وهذه الأسرة العلوية ..» ثم يشير إلى أن تبعية الأزهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، إذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابي ..» إلى الحكومة من جهة التنفيذ وإلى البرلمان من جهة التشريع وجهة الإشراف .. ولكن الأزهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك» (٣) .

أما «القواعد والعادات المعمول بها» التي استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الأزهر الذي صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١) . إذ يعتبر الأزهر لا معهدا للتعليم والبحث محسب ، ولا معهدا لنشر علوم الشريعة وتخرج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات أهداف عقائدية تتخطى الأهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، إلى تخرج من يرشدون الأمة إلى «طريق السعادة» ويعتبر شيخ الأزهر لا مديرا لجامعة فقط ولكنه أمام أكبر للمسلمين . ثم يمرج إلى الجانب التنظيمي فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديوي وبأمر منه . وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس إدارتها وأعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوي، ثم يتعرض لميزانية الأزهر إذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوي مباشرة لتصدر بأمر منه . وإذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات في الدولة سنة ١٩١٠ ، فإن استبقائه بعد ثورة ١٩١٩ وفي ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر رخصا واضح الشذوذ ، إذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام السلطات فريد . ومن المعروف أن أية مؤسسة أو جهاز تحصل من الناحية التنظيمية في هدف أو وظيفة تقوم بها ورجال يقومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وإن أفراد الملك باختيار الرجال وإصدار الميزانية ، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق أهدافها . ويزيده تمكنا من ذلك ما احتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للأوقاف ، باعتبارها مصدرا للتمويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمال تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة .



لذلك فإن اختلاف نظام السلطات بالنسبة للأزهر والهيئات الدينية . مع النظام العام للسلطات الذي رسمه الدستور : لابد أن يقضى إلى اختلاف في نشاطهما . إذ يحاول كل من الأطراف المتصارعة أن يمسك بمعاديات المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها مدفا ووظيفة .

لم يكن غريبا إذا ، أن يحرص حكام مصر . ملوكا وسلاطين وولاد على أن تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الأزهر . ويضرب الشيخ الظواهري أمثلة لذلك بما أثبتته من قيام علاقات الاخلاص الشديد من جانبه ومن جانب شيخ الأزهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوي وغيره بالخديوي عباس ثم بالسلطان حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا . ويذكر عن الملك فؤاد أنه كان « حريصا على أن يعرف كل شيء عن الأزهر والمعاهد الدينية . فقد كان جلالاته يعتبر هذه الناحية من الأمور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالاته بدون وساطة أحد من وزرائه » (٤) . وكان طبيعيا أيضا أن يكون الأزهر ملاذ فؤاد وأداته عندما طمع في الخلافة الإسلامية ، وأن يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية والوفد من صراعات . والذي يظهر من تتبع أنصراعات السياسية التي شهدتها مصر منذ تزعزعت السلطة المطلقة للملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، أن من أهم ما كان يهتم به الملك دعما لنفوذه في مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطته على الأزهر وهيئات الدين . لا يعادل اهتمامه بذلك إلا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السراي دفاع المستميت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكي في مصر . وأن فحص هذه الصراعات بالنسبة للأزهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة .

### بيانات المشكلة :

إذا كان الملك نجح في أن يضمن دستور ١٩٢٣ ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية أن تستخلص هذه المؤسسات منه وأن تحوطها بسلطان النظام النيابي . واتخذ الصراع في هذا الأمر - كشأنه في غيره من قضايا السياسة - الشكل السلمى المشروع في نطاق صيغة الحكم والسلطة التي قنتها الدستور وهبر القوات التي رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين ، فهي تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقر إمكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

وما يتعين ملاحظته من البداية أنه إذا كان الأزهر هو مجال الصراع بين طرفي الاستبداد والديمقراطية . وإذا كان الصراع صراعا منظما يحكم الصيغة المحدد الإطار ، فإن الصراع لابد أن يتخذ صيغا قانونية وتنظيمية وفنية .

تتعلق بالنواحي ائدستورية والنواحي المالية والنواحي التعليمية ، ولابد ان يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة وفي اساليب حل مشاكلها . وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله تقتضى الاشارة الى وضع الازهر فى هذا الوقت وما كان يعمل فيه من مشاكل وازمات .

لقد بدأت مشكلة الازهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت . كان الازهر (والجوامع التى على نمطه كالجوامع الاحمدى بطنطا ) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد . وكان سابغ بردة الدين على السلطة . وسند الولاية بما يحوطها من توفير وبما تحيطه هى من احترام وقداسة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم ، ينقلون علمه الى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه فى انحاء البلاد . وكان له من الاوقاف مايكفل ريعها له لتمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبى من طالبى العلم القاصدين اليه من مختلف الانحاء . فجمع بين وظيفتين متناقضتين - دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبى من الراى العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لاتنازع فيها مؤسسة اخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بغيته فى نطاق المستوى الفكرى والحضارى العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمد على بما صرف من السعى لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشييد على نظم الحياة الاجتماعية . والحدائث هنا تعنى الاخذ فى ذلك كله بما اثمرته الحضارة الاوربية من علم طبيعى وتنظيم وثقافة . ولم يكن الازهر كمؤسسة للتعليم بقادر على ان يسهم فى تحقيق هذه الغايات . بمراعاة علومه التقليدية واساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين ، والازهر قوام عليهما . ثم انقسم «العلم» الى علوم للدين وعلوم للدنيا ، وتميز الازهر فى النوع الاول وحده ، ونشأت خارج الازهر مدارس تدرس علوم الدنيا ، ومن يومها نشأ الازدواج فى نظم التعليم فى مصر ، كما نشأ فى غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع . وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الازهرى من طلبة العلم وخريجي المعاهد ، هو اول من نازع سلطان الازهر كمؤسسة وحيدة للتعليم فى مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها . واقترن بهذا الوضع ان استصفى محمد على ما للازهر وما لرئاسته من اوقاف يكفل ريعها له تميزه المالى .

على ان آثار هذا الوضع الجديد لم تتكشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياح الازهر مع القبضة القوية للحاكم . اما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له . فقد ظهرت فى البداية كمجال جديد يفتح امام الازهريين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيه معلمى اللغة العربية والصحاحين . فانقسمت امامة المسالك ثم تضيقها (5) . ولم يكن الازهر

ذو المئات من السنين والتراث والعراقة - وذو الشيوخ الأجلاء من الاعلام  
فيوض البحار من العلفاء ، وذو الخطوة عند الولادة والنموذ عند الجماهير ، وذو  
الحاضر ذى الشمول وذى الشموخ والشرقاوى والشيخ الامير ، وثورة القاهرة  
على الفرنسيين ، ما كان له أن يخشى على رجاله من نقر من اصحاب الصنائع  
والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس  
العلم الا ما يعلمه هو . فلما انتهت اللائحة السعيدية في ١٨٥٨ الاحتكار  
الزراعى الذى انشأه محمد على ، استرد الازهر سيطرته على الاوقاف  
المرصودة عليه وزادت هذه الاوقاف وقتها (٦) . كما استخلص سعيد باشا  
الوالى من السلطان العثمانى حق تعيين قضاة مصر ، بعد أن كان يعينهم قاضى  
القضاة الذى يختاره الباب العالى ، وانشأ سعيد بعضا من « مجالس  
الاقاليم » يعين لكل منها قاضيا شافعيًا وآخر حنفيًا وافسح هذا امام الازهر  
ايضا .

وجاءت الهزة الثانية للازهر ( بعد محمد على ) على عهد اسماعيل .  
ورغم ان اسماعيل افسح امام الازهرين بتعميم مجالس الاقاليم فى مختلف  
المديريات وتعيين المفتين فيها ، والتعيين منهم فى المدارس الابتدائية معلمين  
لغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة الى حد تطلبت فيه هذه  
المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة واسلوبا فى التعليم يختلف من  
معرفة الازهرين وطرائقهم . وهنا نشأت دار العلوم فى ١٨٧٢ كمدرسة  
لتخريج مدرسي اللغة لمدارس الحكومة . وفى الوقت نفسه بدأت نذر تحول  
النظام القانونى فى مصر الى الأخذ من النظم الاوربية ، وانشئت المحاكم  
المختلطة فى ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائى ، فانشئت مدرسة  
الحقوق بدرب الجمايز وترجمت القوانين الفرنسية - وبدأ تعيين بعض  
القضاة من المدينين غير الازهرين ومن خريجي البعثات . ووظيفة الازهر  
التقليدية ذات شعب ثلاث ، اللغة والشرعة والوعظ . وقد شاهدت  
السبعينات تهديدا جديدا لهذه الوظيفة فى شعبيتها الاولى . ولم يبق  
للازهر غير مزاحم فى هذين المجالين الا القضاء الشرعى الذى انحصر فى  
مسائل الاحوال الشخصية ( الزواج والنفقة والارث .. ) والوقف . فضلا  
عن الوعظ الدينى .

وبعيد الاحتلال البريطانى مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين  
الجديدة ، التى تغطى مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك اخذا  
من التقنيات الفرنسية . وتم انشاء الهيكل القضائى للمحاكم الحديثة ، مما  
فصل عن الازهر اهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات  
القرن التاسع عشر وضع الضدع امام المبصرين وغير المبصرين جميعا .  
مؤسستان للتعليم تقومان فى مواجهة احدهما للآخرى ، من جهة ما تحتاجه  
من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤسستان

للقضاء تقفان في مواجهة أحدهما الأخرى ، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذي تطلبه والقوانين التي تطبقها ومجال العمل الذي تنشط فيه . وتم صدع معائل في المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفي البناء الأخلاقي والسلوكي للأفراد .

أمام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبيد - يحاول رتق هذا الفتق الذي يتسع . ويدعو لتفتيح الفكر الإسلامي ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع ، ويمكن للفكر الإسلامي أن يقدم الأساس الأخلاقي والمعنوي لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسيلته إلى ذلك ، الدعوة لتطوير الأزهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعي التقليدي . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفي القول أن دعوة الاستاذ الامام لم تصادف من داخل الأزهر جواباً شافياً . وكادت أبواب الجامع العتيق أن توصد من دونها . ووجدت دعوة الامام أهم استجابة لها خارج الأزهر ، بين تلامذة مدنيين أو تلامذة ازهريين ساروا بدعوة الامام بعيداً عن الأزهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول واصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك أن زاد الفتق اتساعاً . ومادام عز الانسجام بين النمطين المتقابلين ، فلم يعد ممكناً إلا أن يكون نمو أحدهما على حساب الآخر . وفي ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعي عن الأزهر . وانفصلت من جذورها تقريباً إذ انشئت مدرسة القضاء الشرعي على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب يدخله من أكمل المرحلة الثانوية بالأزهر ، ولكن كقسم عال وقسم ثانوي مدتهما معا تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صفار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر (٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة أيضاً ثم انحلت في عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . ومالبث أن انشئ قسم تجهيزي يفتدى دار العلوم بالطلبة ويغنيها عن طلبة الأزهر . فسد الطريق أمام الازهريين هنا أيضاً من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضييق الذي انحصر فيه الأزهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقاناً أن صاحبه زيادة متتابة النمو في عدد طلبة الأزهر . وبينما اخذت المناقل منه تضيق - كانت الروافد إليه تتسع . بلغ عدد طلبته في أوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ في ١٨٧٥ أكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط إلى ثمانية آلاف في ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق في بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفاً في ١٩١٨ . وتراوح عدده بعد ذلك إلى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفاً (٨) . وقد تكاثف اسباب عدة لتحقيق هذه الزيادة ، منها الإفادة العامة من السكان مع نمو الرغبة في التعليم ، ثم ماسجله «هيوارث دن» من رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالأزهر من الطلب للتجنيد الذي توسع فيه سعيد باشا (٩) .

ماجرى مع بداية هذا القرن من انشاء معاهد دينية ببعض عواصم الاقاليم مما يسر لكثير من اهل الريف طلب العلم في مكان قريب .

واذا كان الازهر القديم لا يخرج اكثر كثيرا من ستة علماء في السنة ، لاتضيق بهم اروقة التدريس فيه ، ولايطمحون هم الى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الازهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات في السنة الواحدة ، يمتد نظرهم الى ما وراء الازهر بحثا عن وظائف التعليم بالمدارس الاولى والوظائف الكتابية والفنية في المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها . ومن هنا قام النزاع بين الازهر ومدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ، لان طلبة الازهر كما يقول عبد المتعال الصعيدي «وجدوا ان الوظائف التى تناسبهم فى الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم .. (اذا) يعد الفرق بين ثقافتها وثقافة اهل الازهر - وقد زاد الطين بلة ان الحكومة .. عمدت الى انشاء مدرسة القضاء الشرعى لانها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث فى الازهر ان تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية .. فزاد انشاؤها من شكوى خريجي النظام الحديث فى المعاهد الدينية وطلابه (اي خريجي الازهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى اقلقوا الحكومة بشكواهم واقفلوا اولياء الامور فى الازهر والمعاهد الدينية ...» (١٠) .

### ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجددون من موقف الازهر . الرافض المتعص من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع واروقته من اهم ساحات الثورة فى ١٩١٩ . القى الأزهريون بأنفسهم فى خضمها من صبيحة اليوم الاول لها فى ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الالوف من طلاب الازهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الامة ، حتى ساهم فى تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف القساوسة طريقهم الى منبره . وعرف المصريون فيه اساتذة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود أبو الميoun ، يحتضنون مبدا «الجمعة الوطنية» . ويدعون للجامعة المصرية ويستحمسوا الناس للثورة ، وسمعوا صيخة الشيخ دراز ضد دماء «التعقل» والاعتدال مع المحتل «عقل الثورة هو جنون التائرين» . (١١) وكل ذلك معروف مشهور . يذكر الأستاذ هنان «لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذى قام به الازهر فى الثورة الوطنية الكبرى .. وقد اثار موقف الازهر ثائرة المحتلين - فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الفاشمة وأمروا بمنع الاجتماعات بالازهر واحتلت الجتود الانجليز مشاركته ورابطت أمام أبوابه ، بل ذهبت فى ذلك الى محاولة غلق الازهر وطلبت من شيخه (أبو الفضل الجيزاوى) ان يقوم بقلعه فرفض واحتج بأنه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية

ولبت الجامع الشهير مفتوحا كعهده ، ولبت المظاهرات تنظم من حوله وفي داخله بشتى الوسائل والمحاولات التي لم تجد فيها حراب الانجليز ورصاصهم . « (١٢) .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، أن الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لاشك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهي ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة أو تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء أسباب الهياج - ولكنها كانت قومة تساهم في ثورة وطنية ضد الاحتلال الذي يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردي . لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والاجراءات ، أراد الملك من تقريرها أن يمسك بما يكاد ينفلت من الاعنة . وكان ذلك بالاسلوب التقليدي المزدوج ، احكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . واذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد أن يحقق عزل الأزهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع انطلاقة من الاشتراك في أية مظاهرة أو اجتماع أو الاتصال بالصحف لديها بأية ملاحظات أو أخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك أيضا (المادتين ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ لسنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك أن أصدر في ١٧ أكتوبر ١٩٢٠ قانونا عن الاحكام التأديبية في الأزهر والمعاهد ، أورد في صدره ديباجة تحدد الهدف منه « نظرا لأن اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتأدية واجباتهم مما يؤدي الى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الاسلامي . ونظرا لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الامكنة الدينية وعدم اباحة التعرض لها ذريعة لالقاء بدور المشاغبين وبث الآراء الفاسدة في الأذهان مما قد ينجم عنه الاخلال بالامن . . » لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتبه كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد فيلقاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلحق طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا « أو تكون له أي علاقة سياسية بأحد الاحزاب أو الجمعيات السياسية » . كما أجاز دخول رجال الامن الجوامع والمساجد لاجراج من يلقي خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالأزهر صدر في ٢٦ أغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن إنشاء تخصص للغة العربية بالأزهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبه نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعي (القانون ٣٤) جعلته به المدرسة قسما من «الجامعة الازهرية الكبرى» - ورغم أنه أبقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت اليها من وزارة الحفائية ) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الأزهر وشكل لها مجلس إدارة برياسته وفيه مفتى الديار المصرية ،

وبهذا ربطت المدرسة بالأزهر من جهة الإدارة كما ربطت به أيضا من جهة الاساتذة والطلبة ، اذ انفى القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذى كان يعد قسمها العالى بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الأزهر ، فتحوّلت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجي الأزهر . واذا كان المتبع أن يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعى ، فقد بدأ فى ١٩٢١ انصافا لخريجي الأزهر على حساب خريجي المدرسة ، ان يعين أعداد متساوية من خريجي كل من الأزهر والمدرسة فى تلك الوظائف ، ثم تجرى الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجي الأزهر تمييزا لهم على زملائهم .. (١٢) .

ومما يتعين ملاحظته ان هذين القانونين الخاصين بالأزهر - قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكل التشريعى الموانى لسلطة الملك والمناوئ لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التى فتح لها الدستور بعض ابواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات - وقانون الاحكام العرفية . ويتضح مغزى قانونى الأزهر فى هذا السياق ، وقد سبقت الإشارة الى التعديل الذى ادخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذى صدر به الدستور فعلا مقروا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

### حكومة الوفد :

مع نفاذ الدستور ، اقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول فى يناير ١٩٢٤ . واكتسح مصر بكل قوائها قال حسن بان اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوية العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق .. ورأى الأزهريون انهم «وقد كانوا ركناً أهم ركن في الثورة الأخيرة التي تجنى البلاد ثمارها الآن رقباً وتقدماً ، انهم جديرون من ولاية الأمور بنظرة عطف واشفاق على حالتهم المادية والمعنوية ..» ويضيف أحمد شفيق أن الأزهر منذ بدأ يظهر المسألة الوطنية «اصبح معرضاً للتأثيرات السياسية ومستعداً للعمل بما يوجهه اليه المعارضون ممن لهم منفعة في آثاره بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بلغت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة أن يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا أن الأزهريين يودون أن يروا انفسهم متمتعين بكل ما يشهدون من اسباب في الطبقة الراقية .. وما كل ذلك الا نتيجة تضيق نظام العيش المادنى الحديث على هؤلاء الذين اتسببوا الى العلوم والأعمال الدينية التى اخذ ظلها يتقلص فى أكثر أنحاء الشرق » ..

وانه لا مناص من الاصلاح ليدخل الأزهر في صنف المدارس العليا التي تؤهل خريجها للمناصب الكبيرة (١٤) .

ويظهر من هذا الحديث ان الأزهريين - كما تقدمت الإشارة - مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش أمامهم . وان سبب المشكلة هو تخطي الحياة المدنية الحديثة لمناهج الأزهر ووسائله ، فعلاجها في الاصلاح ، ولكن من جهة أخرى أصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن « المفرضين » من إثارة الأزهر في معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه الإثارة . فتمة ثلاثة جوانب مترابطة ، الجانب المهني او الطالب الاقتصادية للأزهريين ، ومسألة الاصلاح كتجديد فكري . والسياق السياسي لإثارة أي مطلب . ومن الحق المشروع لاية فتة ان تطرح مطالبها الاقتصادية وان تدافع عنها . ويمكن ان يتصور ما كان يعانيه الأزهرى من الشعور بالظلم والانعصار، ان تضيق أمامه سبل العمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعتبرهم على الأكثر أقرانا وأندادا يعملون في المعارف والقضاء الشرعى ، ويلحظ أن مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهرين ، ولا يكاد يلحظ أزهري واحد في مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضى الا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء في محكمة الاستئناف الأهلية ، والا الشيخ مصطفى عبد الرازق بعد ذلك ، بما يقرب من نصف القرن ، اذ كان استاذاً بكلية الآداب ثم وزيراً للأوقاف في ١٩٢٨ . وكلا الشيخين كان مرتبطاً بالحياة المدنية الحديثة فكراً ومعايشة بما قد يزيد من ارتباطه بالبيئة الأهرية .

وكانت مطالب الأزهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الأخرى في أعباء المجتمع ورغد العيش . وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب في قضايا التقدم والتنوير - لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية ، ولكن انعزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية ومن السياق السياسى الديمقراطى الملائم ، هذا الانعزال قد أحدث تعقيدات جمة وأربك الحركة الأهرية كما أربك كل من أخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كثيره من وفود الفئات المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقوقهم فى الوظائف . وتحدثت مطالبهم فى أن يكون لحامل شهادة الأولية الأهرية حق التدريس بالمدارس الأولية ، ولحامل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع الغاء تجهيزية دار العلوم ، ولحامل العالمية دخول قسم التخصص بالأزهر او مدرسة القضاء الشرعى . وان يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظا ومرشدين بوزارة الأوقاف وكتبه بالمحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبى عنهم سيما بالنسبة للابصار . وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر (١٥) .



وظهر من هذا ان مطلب « الاصلاح » الذى ظهر فى القرن التاسع عشر . وبلوره الأستاذ الامام كدعوة لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد ورأب الصدع الفكرى والنفسى فى المجتمع ، هذا المطلب قد بدأ يتحول فى صميمه ليصير محض علاج لازمة فئة فى المجتمع ، أدركت ما ضرب عليها من انحصار اجتماعى واقتصادى من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم وطرق التدريس . اى بدأ يتحول من هدف اجتماعى عام الى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعى ، الى مطلب مهنى لايجاد مجالات للعمل امام الخريجين والتمشى بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهرين فى امرين ، أولهما ما يذكره الشيخ عبد المتعال الصعيدى من « ان سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده ؛ فكان رايه فى اصلاح الأزهر من راي أستاذه ، وقد رأى أولئك الطلاب ان الأمر قد التبس عليهم فى الاصلاح فزاد مطلب وظائف لا مطلب نهوض . » . وثانيهما ان سعدا لاحظ ان الطلبة وحدهم هم من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم ، ثم ذكر الطلبة ان الأزهر والمعاهد الدينية تابعة للملك ليس لمجلس الوزراء عليها سلطان ، وانه من الأحسن ان يتجهوا فى مطالبهم الى الملك لانه هو من يملك التغيير فى هذا الأمر (١٦) .

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد اول ما طرح عليهم وهم فى الحكم موضوع الأزهرين . فقد نظروا الى هذه المسألة لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الأخرى، ولكنهم نظروا لئله من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر كهيئة فى إطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد ان يشترك الشيوخ مع الطلاب فى مطالبهم ، مبعتها تقريره ان بعضا من كبار شيوخ الأزهر على وبيق من العلاقات بالملك ، فهو يرغب ان يضغط الطلبة داخل الأزهر لينجذب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الأزهر من داخله ببواصت الاصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك فى صحن الجامع . كما انه حاول ان يستغل مطالب الطلبة فى ان يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لآى من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الاصلاح على أيدي الأزهرين فى مواجهة الملك .

وسيتضح فى سياق هذه الدراسة ان هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدى بالنظر الى الأزهر .

وتنبغى الإشارة الى ان الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده او مناهجه استخدام الدين فى النشاط السياسى . انما كان مؤسسة سياسية

بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله .. وهو في محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه الى الوزارة البرلمانية انما كان يقصد لا ان يستعمل الدين في النشاط السياسي ، ولكن ان يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد اليه في دعم حكمه القردى . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ان تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير في الأزهر لبعث حركة التجديد الفكرى فيه كحركة انهاض فكرى واجتماعى .

والحاصل انه لما قدم الأزهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها للدراسة ، ولم تكد اللجنة تتم عملها في أغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر الى لندن للمفاوضة في المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الامر ما يبرر ارجاء النظر في تقرير الأزهر حتى يعود (١٧) . ثم عاد الرجل في اكتوبر بمفاوضات فاشلة مع مكدونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطانى ، وبدأ الملك وخصوم الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل أداة الحكم «زغلولية لحما ودما» بإقصاء الموالين لخصومة واحلال وفدين محطهم .. وقبول مسلكه من الملك و « الأحرار » بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . اذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للديوان الملكى . وقدم سعد استقالته لأن «أيديا خفية» (كما كان يطلق على الملك ورجاله) تثير الدسائس ، وهتفت الجماهير « سعد او الثورة » فتراجع الملك واسترد سعد استقالته .

في هذه الظروف ، وفي ذات تلك الأيام ، راجت إشاعات بأن قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضى الأزهريين ، وأن الحكومة تسوف في نشرها ، وأن سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذى عرفته منابر ١٩١٩ من اخلص الداعمين للثورة ، ولم يعرف في تاريخه السياسى الا بالميل للحزب الوطنى ، والشيخ أبو العيون وقيرهم ممن على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطنى وأفسحت صحيفة (الأخبار) انبرا لمطالب الأزهريين وللهجوم على الوفد . ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الأزهر يتفجج » شملت الاولتان هجوما قاسيا على سعد ، وشملت الاخيرة نقدا مستترا للسرائى وتدخل حسن نشأت في شئون الأزهر (١٨) . وساهم الأحرار الدستوريون في هذه الحركة التى توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قعر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر والملك فيها ضلع (١٩) . وأعلن الأزهريون الاضراب عن تلقى دروسهم حتى تجاب مطالبهم . وتركز مطلبهم في نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب

الأزهر والمعاهد الدينية في الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة والفوا المظاهرات .

ورغم أن هذه الحركة الأزهرية كان لها أسبابها من صميم مشاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعتههم رفع القبن عن الأزهرين ؛ رغم ذلك فقد استغل الملك وأعوانه هذه الحركة لصالحه ، يائرتها أصلا بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفي النهاية بقيادتها نحو الأهداف السياسية المطلوبة في وضوح .

ونشط حسن نشأت في هذا الأمر كنشاطه في تكوين لجان الخلافة . وعرف أن خصوم الوفد السياسيين يستغلون الأمر (٢٠) ، وأن «أيديا خفية» تحرك الطلبة وأن حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة إلى المزية من التصعيد كلما بدأت الحركة بهذا (٢١) . وعزت الصحف الانجليزية الأمر لأسباب سياسية وأن المعارضة تثيره لتضع العراقيل أمام وزارة الوفد (٢٢) .

في ٢١ أكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدروس ثلاثة أيام مع الإبراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم إلى سعد فحاول تهدئتهم ناصحا إياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة في مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة أن يقرروا الاضراب قبل أن يقابلوه . وفي اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره ، فلما حاول الشيخ مصطفى القباياتي تهدئتهم انزلوه من المنصة ، وشاركهم طلاب معهد طنطا واسيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية وأصدر بيانا ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزاة . وقابل وفد من الطلبة أيضا وزير الداخلية وأقنعهم الوزير بانتهاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا أن نقضوا وعدهم واستمروا فيه بثائر المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل . وكانت الحركة كلما بدأت بهذا استشرت من جديد . وظهر ذلك في صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكذب أو يعدل عنها .

وفي ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة إلى مستوى سياسي واضح ، إذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفين بالوزارات ورياسة الوزارة ، ثم قاصدين مصر عابدين وهم يهتفون «يحيا الملك يحيا الزمر . يحيا الملك نصير الأزهر» ، لا رئيس إلا الملك ( طعنا في سعد ) تحيا الطالب الأزهرية . وكتب الشيخ محمود الغمراوي يطالب « برفع الوساطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر ، كما لاوساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء ، إذ لا يطبق في عهد جلالتك الميعون أن يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا .. » (٢٣) . فظهر هذا المطلب كمطلب سياسي صرف يؤيد سلطة الملك على الأزهر . ثم اجتمع نحو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الاضراب بسبب أن الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، أن الاضراب والتظاهر وإن كانا أسلوبا سائفا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنية . فهو « منكر لا يليق » ولا يتفق مع روح الدستور إذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية في نياتها (٢٤) . فأصدرت بيانا يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن أن الحكومة لن تبحث في مطالبهم إذا لم يعودوا إلى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وأنها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانوني سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠ ، وأنها قررت منع المظاهرات طبقا لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فأصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا أنه « يقولهم » نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بينما وبين وزارة الداخلية « . . » وعقد اجتماع بالأزهر قرر استعمار الاضراب و « استقبال جلالة الملك الدستوري العادل ورجاءهم جلالته في استصدار مرسوم ملكي كريم بإجابة مطالبهم . . » فرأيت قوة من البوليس حول الأزهر لمنع التظاهر . وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالإسكندرية في ٥ نوفمبر ، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبالإلّا رئيس الملك . وأصررت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجات مجلس إدارة الأزهر أن يصدر قرارا يعاقب من يشترك في الاضراب « بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور » مع إحالة المحرضين إلى مجالس التأديب ، وأن تحقق وزارة الأوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ في التحريض على الاضراب . وكان اشتراك هؤلاء يشير إلى حسن نيات الذي كان وكيلا لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصّص بالأزهر . وقد هاجم الحزب الوطني تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه أمين الرافعي وقتها (٢٥) . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدأ الطلبة ينتظمون في دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التأديب في ١٢ نوفمبر مقررًا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر (٢٦) . وكادت العاصفة أن تهدأ لوزارة الوفد ، لولا أن ماجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالته .

### حكومة الملك :

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجيل كسبا يعتمد به بالنسبة للأزهر . فهي لم تضع في التنفيذ مفهومها عن إصلاح الأزهر إصلاح نهوض لا إصلاح وظائف . وهي لم تنجح نجاحا حاسما في أن تصوغ مسألة الإصلاح الصياغة التي ترتضيها باعتباره تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الإصلاح الوظيفي حسيما وضع خصومها المسألة ديمًا لروح المحافظة . وهي لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسية الخمسين في مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها في الموافقة على تعيين موظفي القصر الملكي ، رغم ذلك كله بقي وضع الأزهر على حاله بغير تحد جديد لسلطان الملك عليه ، وفاجأتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبي تشمل بعضا من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحديا للوفد في عقر داره وفي مجال قوته الأساسية . وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيري واسع أن تحاصر هذه الحركة وأن تعزلها عن جماهير الرأي العام ، مع رجاء امتصاصها مما لم يمتد بها الزمن لتحقيقه . والواضح أن كانت مدة حكم الوفد قصيرة تكاثرت عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية إلى الصراعات حول السلطة مع الملك إلى الصراعات مع الأحزاب الأخرى إلى المشاكل الاقتصادية للفئات المختلفة إلى تفاصيل مشاكل الإدارة اليومية ، واحاطت به المؤامرات فلم يتسع أمامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يحلها أو بالأقل يقيمها على أساس ووضع سليم .

ومن الناحية المقابلة ، بدا للملك أنه كسب من الوفد تقاطا في صراعهما . فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنزع كما نوزعت على غيره . ثم كانت هتافات الأزهريين بالأ رئيس الملك ، مما يندر أن يسمعه الجالس على العرش من جماهير في الشارع سيما بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد في الأزهر ذاته في وهج ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسب أنه نجح في أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصالحه ، باعتبارها في الجوهر مشكلة مهنية ومطالب اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الإصلاح على طريقة الاستناد الإمام ، من حيث كونها تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدد النسق الفكري الذي يستخدمونه سنادا لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعي المراهق . فاذا أفرغ مطلب الإصلاح من هذا المحتوى ، ليصير تعديلا لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجي الأزهر في الوظائف ، وليصير مطلبًا للعمالة الأوسع ، فقد وضع الإصلاح بهذا على طريقة تستبقي الفكر المحافظ ، ووضع « الإصلاح » بين يدي الحاكم ، بحوطة سيف المعز وذهبه . وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص في فرص العمل المتاحة للخريجين وحساب الرواتب ، وبإثارة التنافس بين خريجي الأزهر وخريجي المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التي خلفت الوفد ، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر في مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجوم على سعد وإعلان الثقة بوزارة زيور . وإذا كان أهم مطلب اضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة

الوزارية ، فلا يلحظ انهم اعدوا هذا الطلب على زيور . وقد قصد وفد منهم في ٧ يناير برئاسة الشيخ ابي العيون الى قصر الملك يعلنون ولائهم امام كبير الامناء ويشكرون حسن نشأت على ما يلق لهم من جهد . ثم قصدوا الى اسماعيل صدقي وزير الداخلية والرئيس الفعلي للوزارة واسمونه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عقيدة » . فلما الفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقي وعضوية وزيرى المعارف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو اساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رغم معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب (٢٧) .

زاد الطلبة في مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعى ، مع خفض سنوات التخصص الى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجي الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطلبوا ان يختصوا في وزارة الأوقاف بوظائف مفتشى المساجد ومسامديهم والتدريس والامامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفي المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى وانوظائف الكتابية ، وفي وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفى الا فى القضاء . وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من اصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من امراض الطفولة والصبا مما تجعل الكشف الطبى المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار امراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحاق المكفوف من ابناءهم بالكتائب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطالبا صيغ بطريقةهم الخاصة « يلغى الكشف الطبى بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى على الأمراض المعدية » مع حفظ حق المكفوفين فى الوظائف الملزمة . على انهم تمادوا فى الطلب حتى رغبوا ان يكون لحامل شهادة العالمية خصم نصف اجرة المواصلات العامة . ثم كان مما طلبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين الفا ، مع جعل التعليم الدينى اساسا فى مدارس الحكومة . ويلحظ ان هذين المطلبين دينيان عقائديان قد يصلحان اساسا لنشاط جمعيات ثقافية او بالاكثر لنشاط حزبى ، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتهما العقائدية ، ولكنهما وضعا فى سياق مطالب اقتصادية ثرية ، فظهر منهما جانب السعى وراء الرزق وحده (٢٨) .

استجابت اللجنة الوزارية للأزهريين فى بعض من أهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم والمدارس الاولى للمعلمين لما سمي « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على أن يبقى لوزارة المعارف الاشراف على

مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبقاً لمتطلباتها . كما رأت تشكيل مجلس إدارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برئاسة شيخ الأزهر وفيه المفتي ومدير المعاهد من الأزهر ، وافسحت لحاملي العالمية في وظائف وزارة الأوقاف ، وأقرت للمكفوفين بحق الانتساب والحصول على الشهادات . واجرت بعض التعديل في المناهج بإضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات (٢٩) .

ثم أصدر الملك أمراً ملكياً بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعي إلى الجامعة الأزهرية الكبرى ( الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥ ) ومرسوماً ملكياً في ١١ مارس بتشكيل مجلس إدارة جديد لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء في ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسي الأزهر ورفع المرتبات بضعه جنيهاً .

وفي الوقت نفسه ، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلاً فعلياً من مجالس إدارتها التي لها حق الفصل في التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ إلى وظائف إدارية كالمدير العام الذي أنشئت وظيفته في ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذي أنشأه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الأعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومجالس الإدارات ، فصار زمام الأزهر في يد الإدارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوي الرأي المستقل مثل الشيخ دراز الذي نقل إلى أسبوط . ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد ديني بطلاب الجهة التي يكون فيها ، وعرف أن الدافع السياسي لهذا النظام أحكام مراقبة الطلبة . ونقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية ، نقلوا من معاهدهم (٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرض عن ذلك ، فأصدروا بياناً يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم ، واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معنيين باستنكارهم لها مما أدى إلى حصار البوليس للمدرسة وفصل ... طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشمية أن يتفرقوا في البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد (٣١) .

ومن جهة ثانية ، فإن تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من انحنى أن يضمن الولاء السياسي لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسي الغالب للرأي العام . وإذا كان الملك تصد من تحقيق هذا المطالب رئيسة هذه الفئة لسانده ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فإن

كثيرا من طلبة الأزهر نظر الى الأمر باعتباره استخلاصا لحق لهم لا يؤدي الى ارتباطهم السياسي بحكومة زيور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطني الديمقراطي المستند من تأييدهم السابق لشوزة ١٩١٩ . لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور ان ظهرت في اوساط الأزهريين ، سيما بعد ان وضع لهم ان الحكومة تستهدف من الاسراع في اجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسي في معركة انتخابات مجلس النواب التي اجرتها حكومة زيور بعد حل المجلس الوفدي ، واستفروهم ان تحول الحكومة مطالبهم المشروعة الى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبة الأزهر الى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد ، وصلت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة في الأزهر ومعاهد طنطا والإسكندرية واسسوط تنشر بيانات في الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذيل بقوائم طويلة من أسماء الطلبة دلالة على تحظى الوزارة ، وادى ذلك الى فصل اعداد منهم (٣٢) . وفي ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبى المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومدونة القضاء الشرعى ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات في صف الوفد وتوجهوا الى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفي ١٥ يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية الى سعد اظهارا للثقة به . ولجأت حكومة زيور الى فصل اعداد من هؤلاء وتقل بعض القضاة الشرعيين ومدورى المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد سيما اثناء المعركة الانتخابية (٣٣) .

وثناء الانتخابات شكلت « لجنة الأزهر الوفدية » برئاسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة ازهريين يطمحون لانتخاب احمد ماهر مرشح الوفد في دائرة الدرب الأحمر التي تشمل الأزهر ، ويقنعون الأزهريين ان مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهريين . وتعرض أعضاء هذه اللجنة لاجراءات الوقف من الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التى أسعدت الوفد كثيرا ان مرشحهم في هذه الدائرة قد فاز في الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهريين تهنىء سعدا بهذا الأمر (٣٤) .

### الائتلاف الديمقراطى :

بعد ان تحقق الائتلاف بين الوفد والاحرار الدستوريين في مواجهة الملك ضد وزارة زيور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والاحرار برئاسة عدلى يكن . وبعد ان ظهر في تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابى ، وذلك بما ظهر منه في مسألة الخلافة الاسلامية وفي حرصه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد الحزبان الموطقان ان من أهم ما يجب على الائتلاف ان يحققه هو الارتفاع بالدين من ان يكون سلاحا في يد الملك ، وابعاد الهيئات الدينية عن سلطته



المباشرة . وتحددت خطواتهم في هذا الشأن فيما يلي ، أولا اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانيا الاحاطة بالأزهر بالأسنوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الاخذة من اختصاصه ووظيفته ، وهي مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ، وذلك حصرا لنشاط الأزهر وضمانا لتوع من النفوذ الفكرى يكفل فى المستقبل تنشيط حركة الاصلاح والتجديد . ثالثا السعى لاشراك الوزارة البرلمانية مع الملك فى اختيار شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين ، وخم المؤسسات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الأخيرة هى الهدف الاصلى والنهائى . وهى ان تحققت أغنت عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها اصعب بقدر ما هى أحسم . لذلك نشط المؤلفون فى المجالات الثلاثة معا ، حرصا على كسب البعض ان لم يستطيعوا كسب الكل ، ورتبوا الاولوية حسب الايسر . والملاحظ ان هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الاصلاح الفكرى الذى تتطلبه ، انما هى شرط لامكان تحقيق هذا الاصلاح . واذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما اعتبروه جمودا فى وظيفة الأزهر ورفضا للتجديد ، فليكن نقل السيطرة على الأمرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكرى داخل الأزهر ، وتحريك المؤسسة الى اهداف الاصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابت العزم والرأى على موقفه من مسألة الاصلاح ، باعتبار ان الوفد يقوم على مبدأ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية ، وباعتبار عدائه لسلطات الحكم الفردى التى تجاهد لتنفى وظيفته التاريخية وتنفى وجوده السياسى كله . وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون مشغنى الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم فى اول عهد زيور ، ومن المعركة التى خاضوها ضد سعيه اقامة الخلافة الاسلامية فى مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين فى مسألة الشيخ على عبد الرازق . كما كان مثقفو الأحرار يعملون بعضا من تراث الفكر الليبرالى العلمانى ومن الدعوة لتجديد الفكر مما تشربوه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفى السيد . وقد سبقت اشارة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر واضرابهم ضد الوفد ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف اغراضا سياسية لن يستفيد منها الا الملك . فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لطلب الأزهرين اهدار أعمال اللجنة الوقفية التى بحثت شؤون الأزهر ولم يجبلوا تكوين لجنة جديدة (٣٥) . لكل ذلك يلحظ ان ائتلاف الأحرار والوفد فى سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ لم يصادف نجاحا فى مسألة سياسية مثل ما صادف فى هذه المسألة الأزهرية على التحديد .

## أدوات الصراع (١) :

حرص واضعو الدستور أن يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الأوقاف وحسابها الختامى ووجوب أن يجرى عليها ما يجرى على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها ( المادة ١٤٥ ) . ونتج هذا الحرص عن أن الأوقاف الخيرية التى تديرها وزارة الأوقاف ، كانت خاضعة أصلا لنظارة وإدارة ولى الأمر (الولى أو الخديو أو الملك) بموجب حجج الوقف أو قواعد الشريعة . ثم انتقلت الإدارة الى ديوان الأوقاف فى ١٨٩٥ الذى حلت محله بعد ذلك بسنتين وزارة الأوقاف . وكان السند الشرعى لهذا الانتقال أن ولى الأمر قد ( وكل ) الديوان ثم الوزارة عنه فى الإدارة . وبالنسبة للأوقاف الأهلية فإن الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية أو توكيل من « ولى الأمر » أن كان هو الناظر أصلا . لذلك خشى واضعو الدستور أن يترتب على هذا الأصل القانونى أن يسحب الملك توكيله بالإدارة فيسترد سلطته على إدارة كل هذه الأموال أو يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان ، فوضعوا هذا الحكم . وتناقشوا كثيرا فى لجنة الثلاثين حول ما إذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمى أم تنحصر فى النوع الأول ، حتى لا يترتب على الضمانة التى توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع فى نظام الأوقاف الأهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكباتى . وانتهوا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال (٣٦) .

ووجه أهمية هذا الأمر ، أن ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد إيراداتها من ميزانية الدولة فى جزء (وهذا لا شبهة فى خضوعها لرقابة البرلمان ) ، ومن إيرادات الأوقاف فى جزء آخر . وكانت ثمة أوقاف مرصوده على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الأمر، أن خروج ميزانية الأوقاف من إشراف البرلمان ووزارته من شأنه أن يوقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق أغراضه بغير رقيب .

لذلك ما أن عرضت الميزانية على أول برلمان وفدى فى ١٩٢٤ ، حتى ظهر أن حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على أساس أنها تتضمن أنواعا ثلاثة من الأوقاف الخيرية : والأهلى ، وأوقاف الحرمين الشريفين . وأراد أن يفلت بالتوعين الآخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما أرقاما إجمالية لا تصلح أساسا لنقاش أو مراقبة . وراجع مجلس النواب وأصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الأنواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الأوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته ، قائلا أن ميزانية هذه الأنواع الثلاثة كانت تناقش فى الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وأن القوانين القائمة توجب

مناقشتها ، وان بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع في سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة مثير الإيراد مقابل الإدارة مما يستحيل رقابته الا برقابة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا معائلا رغم ما بذله حسن نشأت من جهد كبير لاثبات خطأ قرار مجلس النواب ، ورغم ما اثاره من ان الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف اسراراً عالية يجب ان تستر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذي يؤكد حقه في الرقابة الشاملة واوصى الحكومة ان ترمى ذلك في الميزانية القادمة (٣٧) .

لم يسلم حسن نشأت بهذه النتيجة ، واستصدر في ٢ سبتمبر ١٩٢٤ بعد سلطان المجلس منى الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر أساس ان الأوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية منفصلة فلا يجوز ان تجمعها ميزانية واحدة ، وان أموالها ليست من الأموال العامة ، وان ادارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعى فلا يجوز ان يراجعها البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برلمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتصكك المجلسان بقرارهما السابق ورايا في هذه الفتوى مسامحة بكرامة البرلمان ، وطلباً عرض ميزانية الأوقاف الأهلية وأوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا (٣٨) .

ثم حاول بعض أعضاء مجلس النواب في الدورة البرلمانية ذاتها ، ان يعد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانياتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت في البداية عن تقديم ميزانياتها للبرلمان (٢٠٠ ألف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقدمت اليه ميزانية المعاهد «كبيان محض لا كحق» (٣٩) . وقيل انها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور ، وانها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد . قررت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بأنه ان لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التي تعطىها الدولة ووزارة الأوقاف الى هذه المعاهد . وان للبرلمان ان يخفض هذه المبالغ أو يحذفها تماماً ، ولوحت بهذه السلطة مهددة . وانتهر عبد السلام فهمي جمعة النائب الوفدى هذه المناسبة ، ليقهر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، يفسره بما يجرده من معناه ، فقال ان سلطة الملك في هذا الأمر لايجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شأنها شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام في الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة البرلمان في مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وأيده في قوله هذا مصطفى الشوربجي من الحزب الوطنى وعلى أيوب الوفدى ، أياداه طالبين الا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقال «لا اعتماد بغير مناقشة» وأيدهم أحمد عبد الغفار من الأحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الموقف . هنا تدخل متعمد ليقول ليحول دون ما اعتبره

نظراً من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفاً سابقاً لاوانه . وقال سعد  
ان الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الأزهر مستثنى من رقابة  
البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه . والقانون لم يصدر  
بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الأزهر وليس له حق الرقابة عليه  
أو نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تتحصل في أن يلغى اعتماداً مالياً  
مطلوباً أو يخفضه أو يزيده ، وذلك حتى يصدر القانون المتخى . ووجه كلامه  
الى النواب قائلاً انه لا تجوز مخالفة الدستور « لان الدستور هو حاميها وليس  
لنا ملجأ سواه للمحافظة على حقوقنا » ونبههم بهذا القول الى انه لا تجوز  
مخالفة الدستور فيما يفيدهم ، لان ذلك يفتح الدرائع للخصوم ان يخالفوه  
فيما يضرهم . فقبول قوله بالتصفيق وتنازل عبد السلام جمعة عن  
اقتراحه (٤٠) ، وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الأزهر والمعاهد والرقابة غير  
المباشرة عليها بالتحكم في الاعتمادات المالية . ومارس هذه السلطة فعلاً إذ  
الغى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام الأزهر فالفيت الوظيفة (٤١) ،  
وكان يشغلها أحد رجال حسن نشأت .

وفي الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه  
وقرر أحقيته الدستورية المطلقة في تعديل أى من القوانين السارية عند نظره  
للميزانية ، كما له أن يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفاً أو خفضاً أو  
زيادة (٤٢) . وفي هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف في أن يصدر قانوناً  
يقيد سلطات الملك على الأزهر كما سيحىء فيما بعد ، وضمن هذا القانون  
(رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧) حكماً يمكن البرلمان من الاشراف على ميزانية الأزهر  
والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة . وعرضت عليه الميزانية فعلاً ،  
فلاحظ أن للأزهر والمعاهد أوقافاً غير محصورة ولا ترد إيراداتها في ميزانية  
المعاهد ، ويديرها موظفون كشيخ الأزهر ومشايخ الأروقة ، فطالب بحصر  
هذه الأوقاف وتوحيد إدارتها ودمج إيراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة  
الفعلية على ما يدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد في أوقافهم  
ومراقبة هذا الأمر . ورأى وجوب ضبط حسابات الاتفاق التي تجرى بغير  
رقابة ، والتي تتمدد فيها جهات «الصرف في الجرابات» من الشيوخ ، وقال  
مجلس النواب «ان هذه الحالة لايجوز السكوت عليها ولا يمكن استمرارها  
وان الوضع الحال للميزانية غير مفهوم ولا مقبول» (٤٣) .

## أدوات الصراع (٢)

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لالغاء قرارات الملك التي  
أصدرها سنة ١٩٢٥ بالحق مكرسى دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس  
المعلمين بالجامعة الأزهرية وبتشكيل مجالس إدارة جديدة لهذه الجهات .  
فأعلن مجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٧ بأن الأمر الملكى لسنة ١٩٢٥ والمرسوم

١١ مارس ١٩٢٥ كلاًهما باطل بطلاناً تاماً من الوجهة الدستورية ، ويرر ذلك بأن هذه المدارس انشئت بفوائن خاصة غير قانون الأزهر فهي لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، وأن دار العلوم التي انشئت في ١٨٧٢ - ومدارس المعلمين في ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العام ، فيجب أن تبقى خاضعة لوزارة المعارف . وأعلن أن في نية وزارة المعارف إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم . ولا بدأ المجلس يناقش هذا الأمر طلب الشيخ مصطفى القاياتى تأجيل المناقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب أحمد عبد الغفار وجوب الإسراع في نظرها ، وأعلن صبرى أبو ظم أن في قرارات الملك هذه اقتنات على السلطة التشريعية إذ سلطة الملك لا تشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف إلى المعاهد الدينية ، وأيده يوسف الجندي والنقراشي الوفديان وأبراهيم الهلباوى من الأحرار الدستوريين الذى قال أن الجامعة الأزهرية رغم فضلها المعروف «يظهر أنها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة» ودعا إلى تقديم المعاهد بسرعة التقدم في انتشار «السيارات السريعة والطائرات العجيبة» ، وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى . وبهذا ساهم كل من الوفد والأحرار الدستوريين والحزب الوطنى في اتخاذ هذا القرار . ولم يعارضه إلا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك فقبول بضجة كبيرة ، ومصطفى القاياتى الذى أعلن تحفظه تجاه فكرة إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم لا يخشاه من أن يؤدي إلى الاستغناء عن طلبة الأزهر ومنعهم من الالتحاق بالدار . وقد عاد وزير المعارف على الشمسى وأعلن في الأسبوع التالى (٨ فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم ، ولكن في نيتها أن تغذيها من طلبة الأزهر بامتحان للقبول ، وفي نيتها أيضاً السماح لمن يحمل ثانوية الأزهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعى بعد أن يؤدي امتحان التخرج من هذه التجهيزية .

وانتقل بحث قرارات الملك إلى مجلس الشيوخ في ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الأزهريين تشتد احتجاجاً على قرار مجلس النواب . فتصدى رئيس الشيوخ للأمر قائلاً أنه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ ألا يبحث هذا الموضوع ، لأن قرار مجلس النواب كاف وحده لإبطال قرارات الملك ، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الآخر قراراً إيجابياً بإبطالها «ولا يختلف الثمان من ذوى العقول أن المرسوم باطل بطلاناً جوهرياً» . ثم رجح الأخذ بالحل الثانى لأنه «يجمل بنا أن نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر» . وحتى يفهم طلبة الأزهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب في قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة إلى الإضراب وحمل بشدة على شيوخ الأزهر الذين يستغلون الطلبة لأربهم الشخصية . وواقفه على رأيه كل من تكلم يومها ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت ، كما ذكر الشيخ محمد عز العرب أن مراسيم الملك معارضة الدستور الذى أقسم أعضاء البرلمان يمين الاحترام له ، وأن الأزهريين يطالبون أعضاء البرلمان

بالبحث في القسم . وقرر المجلس بالاجماع بطلان هذه المراسيم واستنكار  
«الحركة الرجعية» التي يقوم بها الأزهريون» .

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة في احكام احاطته بالأزهر . لقد حقق  
قراره السابق العودة الى فصل تلك المدارس عن الأزهر . وكان الجديد هو  
انشاء قسم تجهيزي واحد يغذي مدرستي دار العلوم والقضاء من دون  
الأزهر . فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذي  
وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعي من القسم الاولي لها لصالح  
الأزهر ، وانشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتغذي دار العلوم  
والقضاء الشرعي من خريجها (٤٤) . ورغم بيان وزير المعارف في ٨ فبراير  
الذي اوجد نوعا من الصلة بين طلبة الأزهر وهذه المدارس عن طريق امتحان  
اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هي  
وحدها التي ستغذي بخريجها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم في القرآن  
الكريم . ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية الى تجهيزية دار العلوم الذين ينتقلون  
الى دار العلوم او القضاء الشرعي ، ثم يعينون بعد تخرجهم مدرسين  
وقضاة . ويضرر الأزهر وطلبه منفصلا تماما عن كل هذا الهيكل . وعورض  
الاقتراح من هذه الناحية لانه يسد امام الأزهر اهم المنافذ ويسلب طلبة  
المعاهد اهم مجالات العمل ، ولا يكون لاي من مستويات الدراسة في المعاهد  
الدينية ان ينتقل الى اي من مستويات هذا الهيكل . لذلك انتقد الاقتراح  
من رجال الأزهر جميعا حتى من كان منهم وفدي الهوى . وظهر النقد في  
صحف الوفد نفسها ، كتب الشيخ محمد عرفة « اذا تم لقضي على الأزهر  
والمعاهد الدينية » (٤٥) .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وارسله الى مجلس  
الشيوخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض  
بشدة حرمان طلبة الأزهر من وظائف القضاء الشرعي ، وقال ان اعادة  
التجهيزية التي نصب في دار العلوم والقضاء الشرعي والتي تتغذى هي من  
المدارس الابتدائية، هذا التسلسل يعني «بذلك يكون الأزهر قد قضى عليه»  
.. وانفعل بحدة فقال « ابتلينا في هذه الايام بفلاسفة مدعين يريدون ان  
يصارعوا الأزهر ويفهمون ان الفلسفة هي الانحاد وان كل ملحد وكل خارج  
على الدين في نظره فيلسوف .. القانون المطروح يمس الأزهر ورجاله  
مسا عظيما .. لا يصح ان يهدم الأزهر على أيدينا » فقام محمد محمود وزير  
المالية يطلب التاني في الموافقة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الأزهر  
من دخول المدرستين . وايد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر في موقفه  
معارضاً ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية . هنا وقف على  
الشمس وكذب ما يشاع وجزم بان تجهيزية دار العلوم ستغذي من الأزهر

نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جليستين في هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد (٤٦) .

واستمر الوفد دائما وبعض من كبار المفكرين يعملون الى ان تكون وزارة المعارف هي المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف في الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد في ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الاوقاف الى وزارة المعارف (٤٧) . وطالب طه حسين في ١٩٢٨ أن تقتصر أهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والا. يلتحقوا بوظائف أخرى ، وأن يكون القضاء الشرعي لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم (٤٨) .

## رد الازهرين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور ، مهزوما مضموفا . والتاجر اذا افلس عاد الى دفاتره القديمة . وهذا مفاد عودة الملك في عهد الائتلاف الى التنقيب من الخلافة الاسلامية . والى فعل الزيد في توثيق علاقاته بكبار رجال الازهر . وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على أوائل الخريجين من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسخ الدعاية من « الرعاية الملكية » في عقول الناشئة من طلبة الازهر ، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الازهر ورجاله (٤٩) . وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة اشارة لعقب سلفي حول قضايا مسرفة في ضالتها ، ولكنها ثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طلبة دار العلوم والازهر سيلبسون الزي الفرنجي وان هذا مأس بكرامة الدين ويسىء الى دعوة الخلافة . واستدرج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذي افتى بأن الاسلام لا يتطلب شكلا معيناً للزي الا ستر العورة « وحتى لو اعتدى الصليب شارة شرف مثلاً لجاز لبسه » . لكن ادارة الازهر هددت باتخاذ اجراءات التأديب ضد من يغير زييه من الطلبة . ثم تفرع الموضوع الى حكم لبس القبة في الاسلام ، واشرعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى اصدر شيخ الازهر والفتى بياناً ذكر صراحة « ان من تشبه من المسلمين بغيره في لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقاداً او عملاً . فمن لبس القبة ميلاً الى دينهم او استخفافاً بدينه فهو كافر باجماع المسلمين ، ومن لبسها تشبهاً بهم فان اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر ايضاً ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم .. » (٥٠) .

في هذا المناخ بدا يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل اوضاع الازهر وفصل المدارس عنه . والملاحظ انه اذا كان للمسألة الازهرية جوانب ثلاثة كما سقت الاشارة ، تتعلق بالتجديد الفكري والصراع



الدستورى والمصالح الذاتية للزهريين ، واذا كانت حركة الزهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية من الجانبين الاخرين ، فان ذات الشيء يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الان بالنقيض ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الزهر . واذا كان الملك قد استغل موقف الزهريين في ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الائتلاف لاحد جوانب المسألة الثلاثة وهو وضع الزهريين . وقد نجح الائتلاف في فرض ما ارتآه ، ولكن كان نجاحه على حساب الزهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم « الإصلاح » بالمعنى الاقتصادى الوظيفى ، واثارت سياسة البرلمان قلق الزهريين على مستقبلهم ، ويصعب على فئة كاملة في المجتمع ، ان تؤمن وتؤيد قيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والإصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيغت أو وضعت في التطبيق بصورة تنفى وجود هذه الفئة عينها ، أو تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الزهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعى ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف في هذا الوقت ان بعض الشيوخ يقدمون العرائض الى جهات يسميها احمد شفيق « غير ذات صفة في الموضوع » أى السراى ، يشكون فيها البرلمان الى الملك ويذكرون ان البرلمان والحكومة يسرون في اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة وذلك بازماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية . واستغفر ذلك الحكومة والبرلمان واثير في شكل سؤال من احد النواب وجواب منه من رئيس الوزارة (٥١) . وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان والسخط لهما . وجرى بعد ذلك في اوائل ١٩٢٧ حادث بالازهر اذ التى بعض الطلبة مفرقات مما يستعمل في الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائها ان تكون انذارا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، واخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى اذا ابطل مجلس النواب مراسيم الملك من الاضراب الازهر والمعاهد . وتجمع الطلبة يخطبون ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة ، واسهم نفر من شيوخ الازهر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند أبواب الازهر وفي داخله يشيرون ويستشارون ويرقون الى الملك والوزارة طالبين عدول البرلمان من قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالازهر مؤتمرا ملما لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حل البرلمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ ابو العيون «لقد جرحوا جرحا فيجب ان تقابله بجرح مثله» وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان قنাম والحسينى زغلول فعجزا عن تهدئتهم . علفت صحيفة أفريكان وورلد قول «ان المضربين من

طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعارا مخفوقا بالخطار بصياحهم ، لتسقط البرلمان . لتسقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل » (٥٢) .

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين ازاء ذلك ، بل قابلت حركة الأزهرين بعزم شديد . في البداية أصدرت رئاسة الأزهر بيانا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الأزهر وشيوخ المعاهد . من ان قرار مجلس النواب لا يمس الأزهرين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم . واتخذت الحكومة موقف الافهام والتوضيح . فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان ، صد كثيرا من مطف الراى العام على الأزهرين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهرين ، وقد سبقت الإشارة الى قرار مجلس الشيوخ الذي تحدى الأزهرين ووصم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار أيضا مطالبة الحكومة بالضرب على أيدي القائمين بهذه الحركة « والمؤيذين بها والمشاركين فيها سرا أو جهرا » ووجه رئيس المجلس اتهامه الى شيوخ المعاهد وأسماءهم « المفسدين الهمجيين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في إثارة الفتنة » . فقبل من أعضاء المجلس بتصفيق جاد . واثار الموضوع ذاته بمجلس النواب في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يعتبر تمردا على البرلمان الذي هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب أيضا أن يشير بالاتهام الى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الاضراب ، اثر سؤال بالمجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها في ٢ فبراير متراخية يومين من بدء الاضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة الى الانتظام في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر يدعو الى تراخي هذا الموعد المضروب اربعة أيام ، وقيل ان ذلك يدعو « الى الشك والتساؤل عما اذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهرين » . فرد رئيس الوزراء « .. ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية » (٥٣) .

وارسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد في غير أوقات الدراسة ، وتفرق من يتجمع منهم عند الأبواب ، ثم قدمت عددا من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة الى النيابة العامة التي والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستوري (٥٤) .

وأسهمت الصحافة في هذا الموقف من الأزهرين . وقد سبقت الإشارة الى ان ابطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطني جميعا . وقد ملقت ضحية الأهرام بأن دعوة الاضراب رجعية فيها عبت بسلطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم اذعان لقراراتها ، مما لا يمكن

احتماله (٥٥) . وكنيت السياسة « ان الرجعيين لا يفتأون يسعون لأغراضهم من القضاء على الحكم التيايى في البلاد . . . لقد كنا نفهم أن يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وأن يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين ويكرامة رجاله . . . أما الاحتجاج . . . على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمى الى قلب نظام المعاهد الدينية الحاضر فليس له معنى الا محاربة الحكومة الفاعلة ومحاربة الدستور فى أساسه . ونحن نبرئ طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من أن يتجه فكرهم الى مثل هذه الغاية » (٥٦) وعزا عبد القادر حمزة فى « البلاغ » الوفدية حوادث الاضراب الى أن الحكومة لا تملك فى المعاهد سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن امامها الا أن تطلب من النيابة العامة التحقيق مع مبرر وقعت منهم الجرائم . . . واستمد من هذا الحادث مبررا قويا لبحث الحكومة على أن تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان ( ٥٧ ) . على أنه لم يلحظ أحد منهم وقتها أن هناك الأزهريين بسقوط الديمقراطية وأن كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث أنه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضا من قوة ثورة ١٩١٩ عنه .

### الأزهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا اليه محمد عبده لاصلاح الأزهر أن يوحد التعليم فى مصر ، ورأى فى دار العلوم التى جرب التدريس فيها أنها يمكن أن تعمل محل الأزهر فيتم توحيد التربية فى مصر . كما دعا الشيخ لاختصاص الأزهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الادارية فربطت بوزارة المعارف أو بادارة الاوقاف ( ٥٨ ) . ويظهر أن هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة فى الفترة الاولى فلم تظهر على السطح فى صورتها الكاملة ، إنما ظهر فى أغسطس ١٩٢٦ اتجاه فى البرلمان يدعو الى التعديل فى مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهد الدينية بنقلها من الملك الى الوزارة .

فى أغسطس ١٩٢٦ اقترح النائب أحمد عبد الفقار العام وظيفة مفتى الديار المصرية ، وعلل ذلك بأنه لا عمل له الا إصدار الفتاوى غير الملزمة فى قضايا الاعدام والافتاء لبلاد الاسلام والمساهمة فى اختيار القضاء الشرعيين وهذا كله لا يستأهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا . كما اقترح بأن يكتفى شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الاوقاف فلا يتقاضى راتبا من ميزانية الدولة ، وأن ارتفاع المراتب هنا يشبه الرشوة . وينبغى ألا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا تريد أن يتدخل الأزهر فى السياسة فيفسدها ولا أن تتدخل السياسة فى الأزهر فتفسده » . ثم اقترح « أن يسن قانون يجعل

مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الأزهر المدرسون به . وعارض عبد الرحمن عزام الغاء وظيفة المفتي كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الأزهر الى ما يشبه الكهنوت ، وقال ان المشكلة الوحيدة تتلخص في سياسة فصل الأزهر تدريجيا « عن كتلة الأمة ووضعه جانبا لفاية مخصصة » ، وعلاج هذه المشكلة الا يكون الأزهر هيئة منعزلة وأن يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الأهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتي حفاظا على حرمة التقاليد . فعزل أحمد عبد الغفار عن اقتراحه ، وانتهى الجميع الى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومة ( ٥٩ ) . وبعد شهر تقريبا طرح موضوع الأزهر ثانية على مجلس النواب ، لتأليف لجنة تبحث طرق الإصلاح فيه ، فعارض سعد أيضا هذه الفكرة منبها المجلس الى وجوب التزام الأسلوب الشرعي وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لإصلاح الأزهر ما بقي القانون الحالي معترفا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وإنما يتعين تعديل هذا القانون أولا ( ٦٠ ) .

وفي الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندى بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الأزهر وحسابه الختامي ، وقال أن الحكومة تلكت في تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الأزهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك في العام الماضي ، وأنه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة . . . . . يجعل للأيدى الخفية سبيلا للعمل دائما » ( كان الملك يشار اليه بهذه العبار في الأدب السياسي وقتها ) . وأيده عبد الرحمن عزام قائلا أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن في يوم من الأيام في صلاح البلاد ولا في صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا في تدهورها وماتمة من تطورها » وطلب إبراهيم الهلباوي سرعة نظر هذا المشروع ، قال أن من ينادون بعدم التدخل في أحوال المعاهد بحجة أنهم يعملون للدين والآخرة « الله يعلم أنهم يعملون للعالم قبل الآخرة » .

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع أيضا ويطلب الى المجلس أن يترى مادام ثمة ارتباط بين الموضوع الطروح وبين المشروع الذي ستقدمه الحكومة وأنه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال أنه بصفته رئيسا للمجلس عليه أن يتدخل في كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحيدا لمناقشة أوضاع الأزهر هو أن يصدر قانون يعزل سلطة الملك عليه . وقال أنه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الأصل ، مشيرا الى أن الأمر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجذري لأوضاع الأزهر بنقل تبعيته الى الوزارة . وأيد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد أن يمنعه . فتصدى له أحمد ماهر قائلا أن رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ،

انما هو يستعد سلطته من المجلس ذاته الذي يعتبر صاحب الراى الاعلى ، والا اصبح لا رقابة على رئيس المجلس . واذا اختلف عضو مع الرئيس فالمجلس هو العيصل والحكم ، وواجه سعد بعبوات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمي ان ادعاء رئيس المجلس بانه الحامي للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقاومة اقترح مكرم غيبه جعل الجلسة سرية لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحة معترفا بحق غيره عليه وقائلا « كلا لدى من الشجاعة ما يجعلنى اعترف بالخطا اذا وضح لى الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندي وحوله الى لجنة الشؤون الدستورية . واستمر المجلس يلح على الحكومة ان تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته ( ٦١ ) .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرلمان يغلها ان تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة اكثر بطئا وروية . هنا لجأ البرلمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية فابرزها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناولين له ، ليعزلهم عن جمهور الراى العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلفتت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر ان شيخ الازهر استلم ثلاثة آلاف جنيه في نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وانفقها على مؤتمر الخلافة . فوجه احد النواب سؤالا بذلك الى وزير الاوقاف . فاكد الوزير صحة الخبر وان الشيخ الاكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الاوقاف لانفاقها في شؤون الازهر ، ولكن مستندات الصرف اظهرت انها انفقت في شؤون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وانه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ ابو الميون و ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا ، و ١٧٣ جنيها لعبد الباقى سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « اتى اعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لانفاقها في شؤون الازهر ثم يصرها على الولايم وغيرها .. » وطلب تحويل سؤاله الى استجواب امعانا في اثارة الموضوع وتنبيه الراى العام اليه ( ٦٢ ) .

تلفتت الصحف هذه المسالة واشبعتها اثاره وحديثا . قالت « البلاغ » ، « انها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لاتقف دلالتها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على ان فى المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب ان تستأصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هى التى استغلها خصوم الحكم النيابى ضد البرلمان فى ١٩٢٤ ثم فى هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول انها فضيحة للمعاهد وان « العبرة من ذلك ان كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئا » ( ٦٣ ) ، وعلق احمد شفيق فى حويلاته « قامت لهذا الموضوع ضجة كبرى فى جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن

يتصور أن الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون في أموال الأوقاف بما لا يحل لهم صرفه ، واستدعى هذا الحادث الأخذ رانرد في نظم الأزهر وقوانينه وحالته العلمية . . . » (٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الأزهر للوزارة واصلاحه اصلاحا عسريا (٦٥) . وتنجح الوفد هنا في أن يستغل هذا الحادث الصغير ليشير من حوله ضجة كبيرة ويرفعه الى المستوى السياسي المطلوب ويستفيد منه في تحقيق هدفه ، كما نجح به في أن يلقى ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الأخيرة كالشيخ أبو العيون وممن ساهموا في الدعوى لمؤتمر الخلافة .

في هذه الظروف أعد مشروع «تنظيم سلطة الملك . . .» ورئى أولا أن يكون تعيين شيخ الأزهر بتروشيح رئيس الوزراء لخمس سنوات ينتخب منهم رجال الأزهر واحدا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكي» ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الأوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك في الأوقاف التي تديرها وزارته (٦٦) . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهري حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطته على الأزهر والمعاهد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الأزهر بأمر ملكي بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافة الأوامر الملكية التي نصت عليها القوانين ، لاتصلر الا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر أن يجرى في شأن ميزانية الأزهر والمعاهد وحسابها الختامي مايجرى على ميزانية الدولة من أحكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقتها ، وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك في تعيين الرؤساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالأديان غير الإسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة فوافق عليه بغير نقاش في ٤ مايو ، ونظر بمجلس الشيوخ في ١٠ ، ٢٢ مايو فوافق عليه بالإجماع . وصدر في ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

رفت الصحف الخبر كبشرى من البشائر «أصبح اثر الفاطميين وقبلة الملوك والأمراء ومجد الشرق وموئل الألوف من أبناء الأمة منذ ألف سنة وديعة بين يدي البرلمان . وأصبح كل مايجرى بين جدران الأزهر والمعاهد الدينية موضعاً للاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء مسئولاً أمام شيوخ الأمة ونوابها عن كل مايتعلق بشئون المعاهد . فلايمتدر معتدراً بأن أيد خفية تعبت بمصالحها . . .» (٦٧) ونظر الوفد الى هذا الاجراء باعتباره من أهم ما أنجز البرلمان في دورته هذه (فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس البطي) ، وذلك على ما ذكر حميد الباسل ويوسف وغيرهما (٦٨) .

ترتب على انتقال الأزهر من يد الملك الى البرلمان ووزارته ، أن بدا لكثيرين أن لم تعد ثمة حاجة الى فصل دار العلوم والقضاء الشرعي عنه .

اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواتر له عنلما لم يكن فى استطاع ضمان حركة التجديد فيه . وطالب كثيرون بانه مادام قد دخل فى مجال الاصلاح فالواجب ان يعلن وان تفتح ابواب المدارس البديلة امام رجال الازهر . وكان هذا مما هذا كثيرا من مخاوف الازهرين (٦٩) . وقد رثى ان اصلاح الازهر يجب ان يعالج بالمرونة والتدرج وباشتراك شيوخ الازهر أنفسهم ، فلاتحسن الطفرة فى مثل هذا الامر . وان منطق الحكومة فى اختيار شيخ الازهر ان يكون ممن يرضى عنه الازهريون وان يكون بعيدا عن السياسة والتشيع حفظا لمقامه (٧٠) وما لبث البرلمان ان بدا يتناول الازهر بالاصلاح من نواحي الضبط المالى والادارى والتوصية بوضع النظم التى تكفل ترشيد ادارته وصقلها «فالآن وقد أصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول امام البرلمان ، صار من السهل وضع الاصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة» .. من ناحية الادارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يخرجون من هذه المعاهد وعلمد من يجب قبولهم منهم فى كل معهد ، ومن ناحية الهيئات والمجالس الموجودة بالازهر وملحقاته ، ووضع الميزانية وشكلها وابوابها . واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فورا لتقرير ما يجب ازاءها فى الدورة المقبلة . كما اقترح الحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء ، وان تنشأ ادارة يمكن بواسطتها لرئيس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الاصلاح المطلوب (٧١) .

وبدا تفكير جدى فى ضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف . وكانت الفكرة تتردد من قبل قبل نقل تبعية الازهر . اذ استغلت الوزارة ان بعضا من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك ، فالتأت الامر فى البرلمان واستخدمت هذا الطلب فى دعم مشروع نقل التبعية (٧٢) . ثم فى نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برلمانية برياسة اسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لصيغ الازهر بالصيغة العلمية العصرية ، وكان من بين ماعرض عليها تحقيقا لهذا الهدف ان ينضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف التى تقوم على شئون التعليم كله وتيسال عن نشره وتقدمه .. واستمرت هذه الفكرة تتردد فى الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الازهر شهورا عديدة (٧٣) .

يحكى الشيخ الظواهري ان هذه اللجنة قد انتهت الى الغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى ولكن بشرط ان يتبع الازهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان ان يبقى لشيخه مظهره الدينى وتقبله فى الرسمىات . وذكر انه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم «مذكرة برأى ورفعتها الى الملك فؤاد بيئت فيها اعتراضى على ضم الازهر لوزارة المعارف ..» فاستدعاه الملك ووعدته بانه سيمنع هذا الضم . وكانت النتيجة ان اللجنة لم تجتمع ثانية (٧٤) . وقد

كتب الدكتور محمد حسين هيكل أن هذه اللجنة التي تطلعت اليها أنظار الرجاء لاصلاح الأزهر بعد محاولات فاشلة للاصلاح دامت خمسا وعشرين سنة ، هذه اللجنة لم تقم أيضا بعمل جدى بسبب تغير الظروف السياسية عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم (٧٥) . ويكشف هذا القول أن ما افسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الاحرار والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم لمدة ثلاثة أشهر انتكس عليه الاحرار في آخرها ، وانهيار الائتلاف واقيل النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم . فعطلوا الحياة النيابية واستندوا الى سلطة الملك . وإذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التى مورس الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الأزهر ، فلايرجى تحقيق كسب ضد الملك فى هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد وزارة الاحرار فى الحكم على سلطة الملك ذاتها .

#### مشيخة المرافى الأولى :

لم يمت شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الأزهر ، الا وتوفى الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوى فى منتصف يولية ١٩٢٧ ، وكان عين فى مشيخة الأزهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشرى ، فكانت هذه اولى مرة يبحث فى اختيار شيخ للجامع فى اطار الوازين السياسية التى نجمت من ثورة ١٩١٩ والتى قننها دستور ١٩٢٣ ، والتى تأكدت قبيل وفاة الشيخ الاكبر بالقانون الاخير . وكان من الطبيعى الا يستسلم الملك لما يعتبره عدوانا على سلطان تقليدى امسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون . ولم يجعل من الشيخ المتقدم من وفاته مفاجأة ، بل اثر من قبل أنه رغب فى الاستقالة بسبب مرضه . واثير عند صدور القانون السؤال عن سيخلفه . وتكاثرت المتنافسون على التئيب ذى المظهر والجاه وذى الموارد الجملة من الاوقاف ، ويومها ظهرت اصوات من يطالب بفصل الاوقاف عن المشيخة حتى «لا تكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم» (٧٦) .

كان الملك يعد لمشيخة الأزهر الشيخ محمد الاحمدى الظواهري شيخ معهد اسيوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الأرسخ فى العلم أو الوظيفة . وعرف من الملك ثقته بالظواهري وتناؤده عليه ووعدده له بالمشيخة منذ ١٩١٨ . وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن قراعة المفتى والشيخ محمد حسنين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الأزهر السابق (٧٨) . وكانت وزارة الائتلاف التى صار اليها حديثا امر المشاركة فى الاختيار ، لا تقبل مرشحا للملك ، ولا تستحسن غيره من المحافظين الذين لا تطمئن الى اتباعهم سياسة الاصلاح ، أو الذين لا يساعدونها فى تثبيت سياسة ابعاد الأزهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبى الائتلاف لم يجد الوفد ،



صفوفه عالما ازهريا كبيرا يصلح للمشيخة . ووجد الاحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغى ان لم يكن يشغل احد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو ازهرى ورئيس المحكمة العليا الشرعية وقو علم ووقار ومن تلاعذة محمد عبده الداعين للاصلاح .

صار المراغى مرشح وزارة الائتلاف ، والظواهرى مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الاطراف المتصارعة . واطال المدة الى هذا الحد وفاة سعد زغلول فى آخر اغسطس ، فغطت على كل ماعداها لاعادة ترتيب الصفوف التى هزها خياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الاحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التى لم تعمر طويلا . ويشغل كل ذلك الناس عن امر الازهر حينما بعد حين ، وتكاثرت اسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت امور الازهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس فى ان يفرض على الملك الشيخ المراغى فعين شيخا للازهر فى ٢٢ مايو ١٩٢٨ وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعى ايضا مفتيا لديار المصرية (٧٩) . يعلق الظواهرى على ذلك «تدخلت السياسة فى الدين واصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر» (٨٠) وتعلق صحيفة المقطم «ان الازهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة الى صفاء الاولياء .. نحن فى حاجة لامثال رفاعة رافع والشنقيطى ونديم والقانى ومحمد عبده .. وايضا سعد زغلول غفر الله له ، ولهم ...» (٨١) .

تخرج المراغى بالازهر فى ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها ، فاختار المراغى فيمن اختار . وعين قاضيا بدئيا ثم نقل الى الخرطوم فى ١٩٠٦ ثم دعى رئيسا لمفتشى الدروس الدينية بالاقااف فى ١٩٠٧ ، ثم عينه سلاطين باشا قاضيا لقضاة السودان فى ١٩٠٨ ، وبقي كذلك حتى عاد الى مصر فى يولية ١٩١٩ (٨٢) . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفايته ومن ثقتها الكبيرة فيه ، والا لما امكن لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره ( ولد فى ١٨٨١ ) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين . ويحكى مايؤيد هذا الظن ، ان يقرر الشيخ فى ١٩١٣ العودة الى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كتشنر يدعوه للذهاب اليه بعد الاستراحة فذهب اليه وابلقه اللورد انه قرر وجوب بقاءه بالسودان ليتم عمله الاصلاحى ، ورقض كل ملر ابدى وسمح له بالعودة الى مصر بعد الشتاء كل عام على ان يظل مرتبطا بالسودان . فعاد المراغى واوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه مايشاء من امتيازات لا يخلوها القانون لكبار

الموظفين . « (٨٣) . على أنه عرفت للشيخ فتوى في موضوع الخلافة الإسلامية في ١٩١٥ عارض فيها ماكانت بريطانيا توعد به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قریش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز ، وعمل الانجليز على عزل العالم الإسلامي عن الخلافة التركية والسعي لتنصيب حليفهم الحسين بن علي على الخلافة باعتباره قرشياً . وكانت معارضة المراغي لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة (٨٤) . وعرف أنه لما قامت ثورة ١٩١٩ في مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر ، واستطاع المراغي أن يحول حركة المظاهرات الى ما يبدو له أنه أكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعماً لنضال المصريين . (٨٥) . ودل بذلك على ميله للاعتدال والملاينة ونفوره من العنف في أي من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسي ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة في الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو أن المراغي كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة ، وكان على صداقة بالانجليز يميل الى الملاينة السياسية ، ولهذا فليست علاقته بالاحرار الدستوريين نابعة عن الصداقة الشخصية ، بقدر ما هي نابعة من اتفاق المشرّب الفكري والسياسي ، والاتفاق في النظرة للأمور . ولا يبدو بعيداً عن الصواب ما ذكره الطواهرى عنه - مع اعتبار كراهته له - من أن صلته بالانجليز لم تنقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزّاه اللورد لويد له واعتياده استقباله زائراً او مدموا ، ومن أن اللورد هو من رجح كفة تعيينه شيخاً على الأزهر (٨٦) . وقيل بعد ذلك إن كان السير برنس لودين (خليفة لويد) يستنصح المراغي في الموقف السياسي (٨٧) . ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، أنه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم «كان خلافتنا معروفاً للخاصة والعامة من الأزهريين وغيرهم . . . وسببه الجوهري ميله رحمه الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة نفوذه من ذلك» . ورغم أن أبو الوفا المراغي ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الأحزاب وحظوته عند المقامات العالية (٨٨) .

وعلى أي حال فإن ما لوحظ من سرعة ترقى المراغي الى رئاسة قضاء السودان ، يلاحظ أيضاً في سرعة ترقيته الى رئاسة القضاء الشرقي في مصر ، وكان تمام ذلك في أربع سنوات أيضاً ، فقفز سريعاً مناصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية في ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولى المشيخة في ١٩٢٨ . وعرف عنه في اجتماعات مجلس إدارة مؤتمر الخلافة الإسلامية الذي كان يعد للمؤتمر ، عرف أنه في أبريل ١٩٢٦ اقترح

ان يعتبر كل مندوب في المؤتمر معبرا عن رايه لا عن راي امته ، وكان معنى هذا الاقتراح افساد امكان اجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد ، فوجه بنقاش حاد (٨٩) .

لم يمض وقت على تعيين المراغي ، الا واتهار الائتلاف بين الوفد والاحرار واقيل النحاس في ٢٦ يونية ١٩٢٨ وخلفه محمد محمود زعيم الاحرار ، مؤيدا من الانجليز (بعد ان اضجرهم تشدد النحاس) . وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ واعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين وبدا يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموما ، وسميت حكومته حكومة اليد الحديدية . وكان لذلك اثره المباشر في تقوية نفوذ المراغي في الأزهر وأوساط الحكم . على ان قوة المراغي كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد في الحكم ثم انفردوا به وهذا يظهر القوة ، ولكنه يبطن الضعف بقدر ما يفقدون المساندة السياسية الشاملة لحليفهم الوفدي ، ويقتدر ما يضطرون للاستناد الى الملك في مواجهة عداء الوفد لهم ، فيفقدوا استقلالهم من الملك . وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التي تواجه سلطة الملك وتحدها ، وقد اضطرهم عداؤهم للوفد الى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال أمام الملك . وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الانجليز لهم ، ولكن السند الانجليزي خليق بالا يعطى لمن فقد قوته الذاتية ، والحليف في السياسة حليف بنوته ، حليف بالقوة لا بالهوى . لذلك لم يبلغ حكم الاحرار عاما ونصف العام .

اعتمد المراغي على قوة الاحرار المضعوفة فيما شرع فيه من اصلاح الأزهر . وفي افسطس شكلت لجنة برئاسته لبحث الاصلاح فانتهت من مهمتها في الشهر الثاني بتقرير جد مبتكر . يتضمن تقرير المراغي الاشارة الى استكانة العلماء في القرون الاخيرة الى الراجحة وانتقليد وعكوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجعلوا الحياة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد في الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر انه صار من المعتم لحماية الدين نفسه لا الأزهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويدرس الفقه بفسر نعصب للذهب ما ويفتح باب الاجتهاد فيه ، ويدرس علم الاديان المقارن وتاريخ الاديان ومذاهبها مع ادخال العلوم الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة . اما من حيث البناء التنظيمي للأزهر ، فقد بنى على اساس خضوع الأزهر لاشراف الوزارة الذي تم في ١٩٢٧ . واته مادام ذلك ومادام بشرع الآن في الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود الدارسين الوازية . وقسم الأزهر قسمين احدهما عام يتبع

في التدريس الاسلوب القديم لا يخدم الا أغراض التفقه والتعلم لمن يريد ،  
بغير تأهيل لتولى الوظائف . والقسم الآخر نظام ذو مستويات ودرجات  
وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الاعمال ، وقد رتب على غرار  
المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائي والثانوي والعالي ، ويتفرع  
في المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشرعة  
الاسلامية . ورئى أن يستغنى بهذه الكليات عن مدرستى دار العلوم والقضاء  
الشرعى (٩٠) .

استقبل تقرير المرافق من اتصار الاصلاح بحماس شديد ، ومع  
التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت في التنفيذ . كما استقبل من  
المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يابه  
للقدر المحافظ ، وقد أقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندها وأوصت  
بوضع القانون الذى يحققها (٩١) . وسارع المرافق في التنفيذ قبل أن يصدر  
القانون ، فألقى مدرسة القضاء الشرعى الفاء فعليا واستولى على مكانها  
ومكتبتها ووزع طلبتها . وأراد أن يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت  
وزارة المعارف دون تنعيل ارادته حتى تثبت صلاحية خريجي الأزهر لتدريس  
اللغة . وأجرى بعض الاصلاحات الجزئية كإلغاء نظام الجراية (توزيع الخبر  
على طلبة الأزهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقديا (٩٢) .

على أن وزارة الاحرار ما لبثت أن اتكشف ضعفها الكامن ، وأحاطت  
بها الازمات السياسية وانعكس ذلك تلكوا واضحا في اصدار قانون المرافق .  
ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لما اشبه  
عليه القانون من مبادئ . وكان من المقرر أن الملك لن يوافق على نظام يبنى  
على أساس ابتعاد الأزهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث  
تفرض عليه ذلك . فكان الإبطاء من جانبها بمثابة أرجاء لازمة لابد ستثور  
من جراء هذا المشروع . ثم أذن حكم الاحرار بالانتهاء في خريف ١٩٢٩ .  
وكان العام الدراسي الذى رتب المرافق طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على  
الابواب ، فألح المرافق على الوزارة أن تسرع بنظر مشروعه وتسرع في إصداره  
من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسي . فاجتمعت الوزارة يومين متتاليين  
أجازت بعدهما المشروع ورفعت الى الملك ثم قدمت استقالتها في ٢ أكتوبر .

وصل مشروع الأزهر الى الملك في خير الأوقات المناسبة لرفضه  
والتخلص من المرافق نفسه . فالوزارة شبه مستقيلة ، والوزارة المرتقبة ،  
وزارة انتقالية ستأتى محصورة الهدف في اجراء الانتخابات فليس من  
صلاحياتها السياسية أن تثير أزمة مع الملك حول الأزهر . والوفديون يتركز  
اهتمامهم في حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المرافق  
منذ امداده بالغ الحذر . وكانوا لا يطمئنون الى تنظيم الأزهر في غيبة البرلمان  
بما تعده وزارة نخاص الحركة الديمقراطية . وتستند فيما تستند عليه الى

الملك (٩٣) . فلم يكن الوفديون ليسدوا مشروع المراغى فى هذا الوقت . لذلك ما أن وصل المشروع الى السراى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان الملك الشيخ المراغى وأبلغه رفض الملك للقانون مالم تعد تبعية الأزهر اليه ويعمل المبدأ الذى قرر فى ١٩٢٧ . ووجد المراغى أنه بالخيار بين ورطة عدم صدور القانون بما أن تفهده فعلا ، وبين ورطة العلول عن أهم مبادئه ، فقدم استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت . وعين الشيخ الظواهري خلفا له فى ١٠ أكتوبر ١٩٢٩ (٩٤) .

### الأزهر يرتد للملك (القواهرى) :

إذا كانت مشيخة المراغى فى ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين (رغم أنها بدأت فى آخر حكم الائتلاف) ، فإن مشيخة الظواهري تمثل حكم اسماعيل صدقى فى ١٩٣٠ (رغم أنها بدأت قبله بشهور) . وكلتا المشيختين بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت بانتهائه ، وكلتاها كانت عنصرا فى الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل أن الوزارة الانتقالية التى رأسها عدلى يكن قد أجرت الانتخابات فعدت وزارة الوفد فى يناير ١٩٣٠ . ومالبثت أن أقيمت وتولى اسماعيل صدقى الوزارة فالتى دستور ١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذى دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقراطية . والتلف الاحرار مع الوفديين ثانية فى مقاومة حكم صدقى . ودام هذا النظام حتى اواخر عام ١٩٣٤ ، ورأس الوزارة جل هذه المدة صدقى ثم عبد الفتاح يحيى فى السنة الأخيرة .

تم تعيين الظواهري طبقا لنظام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك فى الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها فى الاختيار انما رشحت للملك من رغب هو فيه أصلا ، اذ استسمى عدلى يكن الظواهري وأبلغه «أن جلالة الملك اختاركم لمشيخة الأزهر لما فيكم من ثقة ، وأنا أنضم لجلالته أيضا فى هذه الثقة» (٩٥) . وأن مطالعة «كتاب السياسة والأزهر» يظهر مقدار ماكان عليه الشيخ من ولاء لمبدأ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد ، خديويًا كان أو سلطانا أو ملكا ، ويظهر مقدار ماكان لديه من استعداد للتعاون مع الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية أيام الخديوى عباس ثم السلطان حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الإشارة الى بعض شواهد من هذا الأمر ويظهر الكتاب كيف سعد الشيخ سريعا بدعاه الخديوى ثم السلطان ثم الملك حتى عين شيخا للمعهد الاحمدى بطنطا . ثم تقل شيخا للمعهد اسيوط لما غضب عليه فؤاد لوشاية ادعى بها الشيخ حسين والى أن للظواهري علاقة بالخديوى المخلوع هينس الطامع فى العودة الى مرش مصر . ثم استرد الظواهري باقتداره الفائق ثقة الملك وانجبت عنه النعمة ، قصار موضوع

استشارة فؤاد «في شتى الشؤون من دينية ودينية» (٩٦) . ويصرح الظواهري بأنه كان معلوما «علاقتي بالسراي وبالتقارير التي أرفعها إليها» . (٩٧) . وكان ينتهز كل فرصة لظهور ولأته الملك بإقامة الحفلات والقاء الخطب في المناسبات الملكية كاعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها (٩٨) . ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهورا معروفا ، حدث أثناء مظاهرات ١٩٢٤ أن أبرق طلبة معهد أسيوط للصحف ، «نرجو أن يوفق مولانا الاحمدى الى أن ينتقل من معهد أسيوط الى وظيفة سامية على غير حساب الأبرياء من أفاضل العلماء المعروفين بمواقفهم في الحركة الوطنية» . (٩٩) .

وكان الظواهري من الداعين لمؤتمر الخلافة الإسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة في الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفي انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التي خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك أذاع الظواهري «نداء إلى الناخبين حضهم فيه على أن يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية في الدود عن حياض الدين» . مما كان يرمى لترجيح انتخاب أنصار الملك ، ومما أثار الهجوم عليه باعتباره اقحاماً للدين في شئون السياسة وتعديا على حرية الفكر التي كفلها الدستور (١٠٠) . وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الأزهر ، عندما ثار الشعب على صدقي لاقائه دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقي وتوفيق نسيم ، طلبا إلى الظواهري أن يصدر الأزهر بيانا يدعو للهدوء ، فصدر البيان في أغسطس ١٩٣٠ . يساند حكومة على شعب تسيل دماؤه في الشوارع ، ويحض على طاعة أولى الأمر « وأن العبت بالنظام العام والتخريض على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب في أكبر الجرائم» . . . ان من فضل الله علينا ان كان صاحب الأمر فينا هو حضرة صاحب الجلالة مليكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من عنده ، واننا لنفخر به مليكا جليلا . . فحق على الأمة أن تتفانى في الاخلاص لجلالته . . (١٠١) ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ماكان يستطيع أن يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكي ، وأن الصورة للسكينة « من طبيعة أعمال شنيخ الاسلام الإرشادية » .

آلت الملك الوزارة على عهد صدقي وآلت اليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعي أن يتضمن هذا الدستور ماثبت سلطته المنفردة على الأزهر ويسد السبيل أمام أية محاولة لانتزاعها منه على نحو ماحدث في ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقي «يباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالأوقاف التي تديرها وزارة الاوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسووح بها في البلاد طبقا للقانون ، واذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقا للعادات المعمول

بها الآن . على أن يكون تعيين شيخ الجامع الأزهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده . ثم جاء دور الظواهري فألفى قانون ١٩٢٧ معيدا للملك تبعية الأزهر ، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المرافى ، فتبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وإنشاء الكليات الثلاث وإلغاء مدرسة القضاء الشرعى وتجهيز دار العلوم ، أما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لإلغائها . وصدر كل ذلك بقانون فى ١٥ نوفمبر ١٩٢٠ . ثم وضع نظام جديد للتخصص فى الشريعة واللغة والوعظ فى ١١ مايو ١٩٢٣ (١٠٢) . وقصر التعيين على خريجي الأزهر فى وظائف القضاء الشرعى والموظفين به كما قصر عليهم مهنتى المحاماة الشرعية والمأذونين .

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن أخذ بالهيكل الخارجى لإصلاح نظام التعليم الأزهرى ، مع تعديله من حيث السلطة بإعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة فى المذاهب السنية الأربعة والاكتفاء بتهديب بعض الكتب وطرق التدريس دون إشاعة التجديد الفكرى فى المناهج والعلوم ، بقصر الإطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينمى ملكة الاجتهاد لديهم فى البحث . وحاول الظواهري بهذا أن يرضى الملك ، وأن يرضى المحافظين بالأزهر ، وأن يرضى الطلبة بإلغاء بعض المدارس الموازية . وأجهضت حركة الإصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الأزهر بالرزق دون الفكر .

وإذا كان الظواهري قد عرف فى شبابه المبكر بأنه من مؤيدى الإصلاح بسبب الكتاب الذى نشره فى ١٩٠٤ ، داعيا فيه الى تعديل نظم التعليم بالأزهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم أنه تفادى ضجة المحافظين التى أثيرت حوله وقتها بازجاء المديح للخدوي عباس المناوىء للإصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة أنه من رجال الإصلاح ، يزكى ذلك منهجه الرشيد فى الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الإصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتما على من يدعو للإصلاح أن ينقاد بالضبط ما يدعو اليه . وكان أول ما صرح به الظواهري بعد توليه المشيخة أن الطفرة غير مستحبة (١٠٣) .

والحاصل أن عظم السخط على الشيخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك فى الأساس بسبب محافظته الفكرية . إنما كان السبب الاساسى هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى ، فى ظرف سياسى عنفت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستبليت بعض المكاسب

الديمقراطية التي حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه أساليب القمع والبطش، والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضمنهم ما يضمنه وبيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه للموقف السياسي للملك ان يستخدم أساليب السلطة في قمع الازهرين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادي للملك ولصدق . ومن جهة أخرى عانت مصر في تلك الفترة من أعباء الأزمات المالية العالمية المعروفة : وحدثت هذه الأزمة من قلرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجي الأزهر في مجالات التوظيف ورفع المراتب ، فوجه الازهريون بنقص في وظائف المعاهد وضمن من الحكومة في توظيفهم وتقدير شهاداتهم « ولم يكن عنده (الظواهرى) من قوة النفوذ في الوزارة ما يجعلها على انصاف أهل الأزهر » (١٠٤) . وإذا كانت دعوة الإصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهرى عن اجابة مطالب الازهرين فزاد السخط عليهما . ( وقسا الشيخ الاحمدى في معاملة الازهرين قسوة شديدة اسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به . . » (١٠٥) . فكان مما صنع أن فصل من الأزهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهرى نفسه « مشتغلا بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرار نفيهم لهم بالابتعاد عنها . . وكان بعض هؤلاء تلامذتى الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلهم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم . . وكان منهم الشيخ ابراهيم اللقانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدق فصله (١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب قضب هذه الوزارة عليهم (١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ على سرور الزككونى (١٠٨) .

لذلك ما ان بدا فى الافق السياسى قرب انتهاء النظام القائم فى اواخر وزارة عبد الفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بثورة الأزهر على الظواهرى . وفى ٥ نوفمبر ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيسا للوزارة فى ١٤ نوفمبر . وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور ١٩٢٣ واجراء انتخابات جديدة وفقا لاحكامه ، وبدأ الأمل يتزايد فى تحقيق هذا المطلب . وبدأت الأقلام تتجه الى الأزهر تطالب بأن يكون الغاء دستور ١٩٣٠ مما يعيد الى الوزارة البرلمانية سلطتها على الأزهر ، ومما يطفى تبعية الأزهر للملك ، وبدأ كثيرون يحملون نظام صدق مسؤولية ما فى الأزهر من مخطط واضطراب (١٠٩) .

وفى ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الأزهر الاضراب عشرة أيام . وبدأت هذه الحركة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى احتجاجا على أن ادارة



الازهر لم تصرف مكافآتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . تم انضم للاضراب طلبة التخصص في كليتي أصول الدين والشريعة ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة في الكليات ثم عم الاضراب الكليات كلها واقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق واسيوط ، ثم القسم العام من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتناع بأن مطلباً محدوداً كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يشير حركة من الاضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية في مصر بأسرها . يصعب الاقتناع بذلك الا في اطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهرين . وقد واجهت المشيخة حركة الاضراب في بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلاً مؤقتاً ، فتصاعدت الحركة وانضاف الى مطالبهم مطلب عودة المفصولين . وبدأت حركة الاضراب مستغلة تلك الحادثة المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد ان بدأت عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الاساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقية للاضراب عندما اصدر الطلبة بياناً قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشيخ الظواهري ويمين بدله الشيخ المرافى ويعود العلماء المفصولون ، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافأة لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثاني في مادة الرسوب وحدها . ثم الفوا مظاهرة سار فيها نحو اربعة آلاف طالب الى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له ، ويهتفون بسقوط شيخ الازهر وبحياة المرافى . ثم اتجهوا الى مبنى ادارة الازهر واقتحموا مكتب الظواهري في فيفته لاعتين طالبين اقالته وكسروا الاثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته . واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسؤولين وكتابة المرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة في ٥ يناير ١٩٣٥ حتى احاط به الازهريون هائفين بسقوط الظواهري قارئين الفاتحة « لا نقاذ الاسلام منه » .

اصر الملك على بقاء الظواهري شيخاً للازهر ، وادركت وزارة نسيم — وكان يناصرها الوفد لتعمل على امادة دستور ١٩٢٣ — ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشيخ كما يستهدف استغزاز الازهرين ودفعهم لمزيد من الاضطراب احراجاً للوزارة وتوريطاً لها ، اما في ضرب حركة الازهر فتعزل عن اقسام من الراى العام أو السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الاضراب ، واصدرت مشيخة الازهر بياناً بعودة الدراسة في ١٢ يناير . فاستجاب الطلبة لرغبة الوزارة معنيين في نفس الوقت بعدم اعترافهم بالمشيخة . وفي ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهرية الى مؤتمر عام اصدر

بيانا يتضمن « لقد حاول الشيخ الظواهري بكل ما يملك استفزاز شعور  
 الأزهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على انصافهم عوقف الثائر المتمرد ،  
 ومن الامة الحريصة عليها موقف الخصم الالذ .. ولكن الشباب الأزهرى  
 الذى حددته ادارة الأزهر « ايدانا بأننا لانعترف بوجودها فلا نحترم  
 « المفروضون » ، لذلك قرروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع  
 شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير  
 الذى حددته ادارة الأزهر « ايدانا بأننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم  
 قراراتها » . ونفذت العودة للدراسة فى اليوم الذى حددوه ، ولكن الدراسة  
 لم تنتظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد فى ٢٤ يناير وتركز مطلبهم في  
 اخراج الشيخ ، حتى ذهب وفد من الشيوخ الى السراى يقدمون عريضه  
 ذكروا فيها « اضطراب نظام الرياسة فى الأزهر .. هذا الموقف الذى الجأ  
 اليه شيخ الأزهر الحالى باهماله وسوء ادارته منذ ما تولى منصب المشيخة  
 .. ليس له مخرج الا اقالة شيخ الأزهر الحالى من منصبه .. » .

اضطر الظواهري الى التراجع قليلا ، فأومر بانعقاد المجلس الأعلى  
 للأزهر بغير رياسته فى ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء  
 المفصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزنگونى ، كما قرر رفع  
 بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثانى للطلبة . ولكن انعقاد  
 الطلبة رد على ذلك بتفجير الاستمرار فى الاضراب حتى يستقيل الشيخ .  
 فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهري ، عاد للتشدد وجمع المجلس الأعلى  
 برياسته فى ١٨ فبراير ليهاجم مديرى الفتن ، وليقرر فصل كل من له يد  
 فى الاضراب من الطلبة او العلماء ، وفصل فصلا نهائيا عددا من زعماء حركة  
 الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقورى والشيخ محمد المدنى ، ونقل عددا  
 كبيرا من العلماء مثل الشيخ محبى الدين عبد الحميد والشيخ عبد اللطيف  
 السبكى ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة فى ٢٣ فبراير يعتبر  
 مفصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد الذين من قبل اذ رد الطلبة على  
 الشيخ معلنين « ولاءهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنئة العلماء المفصولين  
 والمنقولين والطلبة المفصولين .. » واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت  
 الحكومة الى القبض على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول  
 الأزهر . ثم اقتحم البوليس حرم الأزهر لتفريق من فيه من المضربين فى ٢٤  
 فبراير وحطمت ابواب الجامع مما اثار سخطا عظيما .. ثم جرى اعتقال  
 الطلبة وتفتيش مساكنهم واحالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين  
 بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ (١١٠) .

كان الوفد ضد الظواهري لانحيازه الملك ولنظام صدقى ، وقد طالبه  
 الوفديون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات الاخيرة اتقاذا لسمعة الجامع  
 العتيق وحفظا لكرامة المشيخة الا تمتن (١١١) . ويذكر الظواهري ان

الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدى كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالى فى منزل احدهم لصياغة المنشورات التى توزع ، وانه كان يمددهم بمسودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة (١١٢) . وكانت حركة الازهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بثقة الوفد وقتها . وقد هدأت حركة الطلبة لما رأى الوفد أن الموقف السياسى يوجب ذلك تأمينا لوزارة نسيم ، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذى ذهب اليه فى بيت الامة ، نصحه بانهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى انهم مشيرو الفتن ..» (١١٣) فانهقد مؤتمر عام فى ١٨ مارس (بدلا من ٢٣ مارس الذى حددته ادارة الازهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق اسفا على انتهاك البوليس حرمة الازهر وشكروا الاحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الاحرار الدستوريون ضد الظواهري عند خصامهم لحكومة صدقى . وكان ابراهيم الهلباوى فى مقدمة المترافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الاحرار من اعلام المحاماة . وكان مطلب ارجاع المراغى مما يسعد له الاحرار كثيرا . اما فى داخل الازهر فقد وقف ضد الظواهري انصار الإصلاح الذين لم يجدوا فى سياسته ما يحقق اهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الإصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المراغى من قوة التنفيذ بالحكومة . ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة (١١٤) .

وفى هذه الظروف أيضا كان الموقف الدولى ينذر بتصاعد بين ايطاليا الفاشية وبريطانيا ، وخشى الانجليز على استقرار نفوذهم فى مصر من الوجود الايطالى المتآخم فى ليبيا ، وخشوا على الحكم المصرى من علاقات فؤاد الوليقة بالايطاليين بحكم تربيته فى ايطاليا وتوظيفه الايطاليين فى قصره ، فكان لابد من حصار الملك . وكان هذا من الاسباب التى ساعدت على انتهاء حكم صدقى . ومن وسائل حصار نفوذ الملك فضلا عن تغيير المناخ السياسى العام ، من وسائل ذلك ابعاد الملك عن الازهر . ووقتها ظهر ان مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك فى محاولة اقامة مجلس للوصاية عليه بشكل من الامر محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الازهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهري . فرفضه ولاء منه للملك . وظهر الظواهري بذلك وقوفه بجوار الملك . ويبدو ان لم يكن الانجليز يرون اصلح من المراغى للمشيخة بسبب علاقته بالاحرار . وقيل ان هودة المراغى للازهر كانت احد مطالب الانجليز من الملك فى اواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضا اسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكى الابرأشى عن السراى ( وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها ) (١١٥) . وبهذا تكون تأليت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاھره الا الملك وحيدا ، وبقي الشيخ محاطا على ولائه للملك فى وحدته . وطاوع الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت المشيخة بالنسبة له معنة وعناء وملابا ، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم

بعد أمام الملك مندوحة من قبول استقالته في ٢٧ أبريل ، وعاد المرافي شيخا للأزهر للمرة الثانية فعااد على الفور المفصولين والمنقولين وغير ذلك من الإجراءات الجزئية (١١٦) .

### مشيخة المرافي الثانية :

تهرا مطلب الإصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد إليه من التفسيرات المنيبنة ، ومن التقرير ثم العدول ، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعني ذلك أن الإصلاح صد عن الأزهر تماما ، إنما يعني أن الإصلاح كدعوة تشكل نمقا فكريا متجانسا وتشكل في تيار بشري واضح المعالم يكافح من أجل تحقيقها ، لم يعد الإصلاح دعوة بهذا الشكل . إنما شاع في الثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية أن ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة ، وانعكاسات الفكر وانماط الحياة والسلوك . وقد عاد المرافي بعد أن فقد الكثير من القدرة على الإصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظا فقد بقي محتفظا بروح العصرية والجدة في التفكير ، ولكنه فقد الاحساس بأن « الإصلاح » رسالة تدفع إلى البذل أو تسترخص من أجلها التضحية أو تستصغر المشاق . والحق أنه في منتصف الثلاثينات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان في العشرينات حيا نابضا من القيم والمبادئ والمثل . لقد بقيت قيما ومبادئ ومثلا ، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرا من وميض شعاعها ، واجاطها وجدان عام من عدم التاكيد وضعف اليقين . فلم يكن الشيخ منفردا في ركود الحيوية ، إنما كان جزءا من ظاهرة أشمل نضحت بالسأم واللهاث . وظهرت قوى جديدة تنسم بالتمرد وعدم تحديد الاهداف السياسية ولكن في خيوية بالغة . تمثلت في الحياة السياسية في حركتي مصر الفتاة والاعوان المسلمين .

عندما عاد المرافي ، كانت مصر على مشارف ابرام معاهد ١٩٣٦ ، التي استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف في تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التي بدأت في ١٩١٩ . وقد توفي الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراي أن تجد أسبابها بمظهر الملك الجديد ، وارتبطت الأحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للاتسلاف مع الوفد ، وانشق عن الوفد «السعديون» بحزب تحالف مع الملك والأحرار . وهجم الكل على الوفد هجوم الضواري وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفي الوقت ذاته هددت شدة الوفد وخطا إلى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنا وجد الشيخ المرافي نفسه في صف الملك والأحرار . وعظمت علاقته وثوقا بالملك الشاب ، وصعد نجمة في أفق السياسة والدين حتى أثر التفكير في إنشاء منصب يعطى مشيخة الأزهر « شيخ الإسلام » يتولاه المرافي وتبعه جامعة الأزهر (١١٧) .

كان أول ما قال المرافى بعد عودته ان انتقد الفتنة واللجوء الى العنف، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يتعتوا عن الدنيا ويعكفوا على طلب العلم . يذكر عبد المتعال الصعيدي ان الشيخ هذه المرة نسي شخص المرافى الشائر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه في المرة الأولى ، ودارى اهل الجمود « وقصر استعماله لقوة نفوذه على ارضاء مطامعهم في الوظائف وما اليه . . » ( ١١٨ ) . وفي ٢٦ مارس ١٩٣٦ اصدر القانون السابق الذي ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له ( القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦ ) . على انه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، و اضاف الى ذلك بعد خمس سنين ان استصدر قانونا هدم به القسم العام بالأزهر ، وهو الاثر الباقي للنظام القديم بالأزهر ، اذ منع المنتسبين لهذا القسم من أداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أى حق من حقوق الطلاب ( ١١٩ ) .

أما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بعود المرافى ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرلمان ، حسب المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ ثم ألقى فى عهد الظواهرى بدستور ١٩٣٠ وينظام الأزهر الذى صدر فى ذات العام . وكان الرجوع الى دستور ١٩٢٣ وأزماع المرافى اصدار قانون جديد للأزهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام الجوى . كتبت صحيفة الاهرام « ان الرغبة متجهة الى اعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الأزهر الحالية التى وضعها الشيخ الظواهرى . . » ( ١٢٠ ) . ولكن المرافى أثر الا يقطع ما يريده موصولا بينه وبين الملك ، فأوغ ولم يحسم ، واكتفى بان ألقى قانون الشيخ الظواهرى ، « كل ما يخالف القانون الجديد من أحكام » ( من المادة ١٢٨ ) . واكتفى بان يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها فى الاشراف على طريقة إلغاء الإلغاء . بمعنى انه ألقى القانون الذى كان ألقى المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة الى هذا المبدأ . وقد ترتب على هذه الطريقة المراوغة كثير من الخلافات فى المستقبل ، سيما ان النظام الذى وضعه المرافى تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكى ( المواد ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ١٤٠ من القانون ) . وترك المستقبل يحدد ما اذا كان الامر الملكى ينفرد الملك به فى هذه الحالة ، أم يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة فى ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المرافى لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « إلغاء الإلغاء » تثبيتا لتبعية الأزهر لها ، وتمسكت السراى بالنقيض دفعا عن الشيخ المرافى .

وما لبث المرافى ان أوغل فى النشاط السياسى شبه السافر ، وخاصة منذ ١٩٣٨ مما خطه طرقا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية . ومارس هذا النشاط من موقف الإنجيال للملك والاتصال الوثيق بالاحرار

الدستوريين في صراعهم المشترك ضد الوفد . . وسير بعض التفصيل عن هذا الامر في فصل لاحق . . وقيل انه كان يحرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين في انتخابات ١٩٢٨ (١٢١) بعد اقالة الوفد . ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين في نهاية ١٩٢٨ ان اضطرب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهرين الاقتصادية ، اذ كانت ازمة البطالة تأخذ باعناق المتعلمين من خريجي الجامعة والمعاهد الفنية والدينية . وشاهد ديسمبر ١٩٢٨ اضراب طلبة كليتي الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدنة واشتباكهم مع البوليس لانهم يطلبون ضمان توظيفهم في اعمال معينة وعدم تعطيلهم بعد التخرج (١٢٢) . كما شاهد يناير التالي اضراب طلبة كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة (١٢٣) . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة في ٦ ديسمبر وبدعوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيوخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة اسوة بخريجي دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود بإجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء منتصرين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكيلها المساعد محمود عوض إبراهيم بالاستقالة (١٢٤) . وهذا الاضراب اياما يعود من جديد في ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الاضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجي الأزهر من المذاهب الأربعة وجعل التعليم الدينى مادة أساسية في المدارس ، افساحا لمجال التوظيف أمام خريجي كليتي الشريعة وأصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعا عما اعتبروه حقا لهم وحدهم في وظائف التدريس ، ذاكرين انه رغم انفرادهم بها. الأعمال فان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ ١٩٢١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من المعلمين في مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر (١٢٥) . مما ألجأ المراغى الى التهديد بالاستقالة خمباة لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت أن هذات بزعود من الحكومة (١٢٦) .

صارت صلة المراغى بالملك فاروق هي القطب الثابت في نشاطه السياسى . وصار على مقربة دائما من رجال الحكم يستعينون به وينفوذوه الدينى دائما في صراعهم ضد الوفد . وتذكر ابو الوفا المراغى ان هذه الفترة حتى وفاته في ١٩٤٥ كانت « من أهم الفترات في تاريخه السياسى » (١٢٧) . فلما تولى الوفد الوزارة في ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة

الملك ، خاسم المراغى الوزارة مع كل انصار الملك ، وبادله الوفد خصومة بخصومة . وكان المراغى بأمر من الملك يلقي دروسا في التفسير في الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد ، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعدل الحكام أو ظلمهم ، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام الى حكومة الوفد . وتجددت الاضرابات بالأزهر بإيعاز من الوفد في يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المراغى (١٢٨) . ونجح الوفد في استعراض قوته داخل الأزهر في صفوف الطلبة والعلماء ضد المراغى . ونجح بهذا في ان يزيل الأثر السياسى الذى ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الأزهرين للمراغى . وخاسم المراغى بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، يظهر ان كان منهم الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية ، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت . وتقدم جمع العلماء بعريضة الى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للأزهر غير الشيخ المراغى (١٢٩) . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته الى الملك وامتنكف في منزله . ولكن الملك رفض قبول استقالته وقل الشيخ معتكفا عشرة شهور . والى الخلاف وقتها في مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك ، وبقي الخلاف معلقا وبقي الشيخ معتكفا حتى أقيمت وزارة الوفد في ٨ أكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد الى عمله من جديد حتى كانت وفاته في ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه انه وان كان ظل للملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وان كان استطاع ان يتشبث بهذه التبعية ، فان هذا الصراع المتطاوّل الذى قد خفف كثيرا من شدة قبضته وأرخى بعضا من امصائها سيما بعد وفاة المراغى . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك أو الوزارة . وكان سبب ذلك فى الأساس ان الملك ضمن فى هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستند سلطتها منه فى مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستند قوتها منه ان تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيوخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجلا أمثال الظواهري أو المراغى من حيث انغالهم فى النشاط السياسى لصالح الملك ، انما ارتد اليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسى المباشر المحدودى الاهتمام تقريبا بشئون الجامع . وفى الفترة نفسها تصاعد نمو الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهرين فى الحركات الشعبية والسياسية التى مجب بها البلاد فى هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم فى المظاهرات التى انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للأهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة . وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبدانة المسيرات والمظاهرات الهائلة ضد وزارة الملك . ولا تولى الوفد الحكم فى ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر

الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية ؛  
الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فأطلق تصريحاً اعتبر هجوماً مباشراً  
الملك وأقبل من الشيخة بسببه .

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر من  
استمرار سلطته القانونية في تعيين الشيوخ وعزلهم . فهذا بعض  
لا كله . وهي عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جميعه . لقد  
السراى على بقاء سلطتها على الأزهر لتستقل الأزهر في أهدافها السيد  
وكان أهم هذه الأهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على  
وهدم النظام النيابى البرلمانى . واضفاء طابع الدين على سلطة  
الفرد . وكانت النتيجة ان بقى للسراى كثير من سلطانها القانونى على  
وشيوخه . ولكن يرد على ذلك تحفظان ، أولهما ان هذا السلطان الا  
ثابتاً قد صار مزعزعا قلقاً من جراء كل هذا الصراع الذى اثير .  
وثانيهما ان هذا السلطان لم تستطع السراى استعماله لتحقيق  
تصبو اليه من نتائج سياسية ، فلا استقرت لها سلطة سياسية  
ولا هدم النظام النيابى ، ولا نجحت في اضعاف طابع الدين على الدولة  
ولا على الملك نفسه . ولا استطاعت ان تقوم بمحاولة جدية في هذا  
الا المحاولة التى قامت بها فى ١٩٢٨ مما ستفرد له دراسة خاصة .

ان الأسلوب السلمى المشروع فى الصراع ، ليس في مكتته الـ  
البتر او محو الوجود لاحد الطرفين المتصارعين ، ولكن كل ما يستط  
ان يشل الفاعلية وقد امكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا  
هذه السلطة ، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق  
السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة في مواجهة التحدى  
لها ، والى منشغل مستغرق بهذا الدفاع . فحوصلت فاعليته في ممار  
وامكن شل الأثر السياسى الذى كانت السراى تقصده من هذه الممار  
ومثل ذلك الصراع السياسى الذى يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة له  
فهو لا ينفى السلطة ولا يطيح بها ، ولكنه يستهدف شل فاعليتها و  
القدرة على الممارسة . ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - رغم الا  
البعيد والواسع بين الأسلوبين - من تحويل جيش العدو من ممارس  
للسلطة السياسية الى مدافع عن الوجود فتشغل فاعليته في  
وظيفته السياسية الأصلية .



## المراجع

- (١) دستور ١٩٢٣ صراع حول السلطة • طارق البشري • مجلة الطلبة أغسطس ١٩٧١ •
- (٢) الدستور : تعليقات على مواءمة بالأعمال التشريعية والنقاشات البرلمانية • ص ٣٤٠٥ الخ •
- (٣) السياسة والأزهر • من مذكرات شيخ الإسلام الطواغري • ص ٢٧ • ٢٢ •
- (٤) السياسة والأزهر • للرجع السابق ص ٧٨ • ١٦٥ •
- (٥) *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, by J. Heworth-Dunne. p. 395 ~ etc.
- تاريخ التعليم في مصر • عمر اسماعيل • د • أحمد عزت جد الكريم • المجلد الثاني • ص ٧٧٩ - ٧٨٧
- (٦) *Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning*, by Bayard Dodge. P. 115-116.
- (٧) مطبقة مجلس النواب • جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ • وبها للذكورة الايضاحية لمفروع قانون بتعديل نظام مدرسة القضاء الشرعي •
- (٨) تاريخ الجامع الأزهر • محمد عبد الله عنان • الطبعة الثانية ص ٢٧٧ - ٢٧٩ •
- (٩) للرجع السابق •
- (١٠) تاريخ الإصلاح في الأزهر • عبد الفتاح الصمدي • الجزء الأول ص ٨٦ • ١٠٠ •
- (١١) شخصيات إسلامية معاصرة • ابراهيم الهيثي • الجزء الأول ص ٢٢ •
- (١٢) محمد عبد الله عنان • للرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ •
- (١٣) مطبقة مجلس النواب • جلسة ٢ أبريل ١٩٢٨ • سؤال من النائب علي أيوب الى وزير الحفافية • واعترف الوزير بهذا الأمر •
- (١٤) حريات مصر السياسية • أحمد شفيق • الحولية الثالثة ١٩٣٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ •
- (١٥) صحيفة السياسة ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (١٦) عبد الفتاح الصمدي • للرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢ •
- (١٧) الاجتماعات الوطنية في الأوب للعاصر • د • محمد حنين الجزء الثاني ص ٢٥٠ •
- أحمد شفيق الحولية الأولى ١٩٢٤ ص ٢٠٢ • صحيفة السياسة ٢ فبراير ١٩٢٤ •

- (١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ أكتوبر ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدي الكباري • والأعداد من أول نوفمبر إلى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (١٩) يظهر هنا الخطر في صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٠) عيد للتحال المصيفي • المرجع السابق ص ١٠١ •
- (٢١) صحيفة السياسة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ • وقد أشارت إلى حسن نشأت دون أن تسميه •
- (٢٢) صحيفة الأهرام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٣) صحيفة الأخبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٤) أحمد شفيق • الحولية الأولى ١٩٢٤ ص ٢٥٢ •
- (٢٥) صحيفة الأخبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٦) يراجع في أحداث الاضراب والتظاهر وموقف الحكومة • صفح الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر إلى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٧) أحمد شفيق • الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٢٨ • ٢٩ • نقل عن صحيفة الأهرام ٨ يناير • وتراجع صحيفة السياسة ١٥ • ١٦ • ١٧ • ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٨) صحيفة السياسة ١٨ • ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ ديسمبر ١٩٢٤ • أحمد شفيق • الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ • د • محمد حسن • المرجع السابق ص ٢٥٠ •
- (٣٠) صحيفة البلاغ • ٦ • ٨ • ١٠ أبريل • أول مايو ١٩٢٥ •
- (٣١) صحيفة السياسة ٢٨ • ٢٩ • ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة الأخبار ٢٥ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ١٠ • ١٢ فبراير ١٩٢٥ •
- (٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ٢ • ٤ • ٦ • ٧ • ٨ • ٩ • ١٣ • ١٤ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ • ١٦ • ١٩ - ٢٣ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٤) صحيفة البلاغ ١١ فبراير • ٣ • ١٨ مارس ١٩٢٥ •
- (٣٥) صحيفة السياسة ٦ نوفمبر • ١٧ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٣٦) لجنة التصور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣ - ١٠٥ •
- (٣٧) طبطة مجلس النواب • جلسة ٢٠ يونيو ١٩٢٤ • طبطة مجلس الشيوخ • جلسة ٣ يولية ١٩٢٤ •
- (٣٨) طبطة مجلس النواب جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ • طبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ أبريل ١٩٢٧ •
- (٤٠) طبطة مجلس النواب • جلستي ١١ • ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٤١) صحيفة البلاغ أول مايو ١٩٢٧ •
- (٤٢) طبطة مجلس النواب • جلسة ٢٦ يولية ١٩٢٧ •
- (٤٣) طبطة مجلس النواب جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ •

- (٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ مايو ، ١٥ يولية ١٩٢٧ .
- (٤٦) مضبطة مجلس النواب . جلسات ٢٨ ، ٢٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ يولية ١٩٢٧ .
- (٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠ .
- (٤٨) د. محمد حسين . للرجع السابق ، هامش ص ٢٥٠ ، نقلا عن مجلة الرابطة (الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦ .
- (٥٠) صحيفة الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ مارس ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ .
- صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٦ .
- (٥١) انظر الموضوع بمسؤول وجه في مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الازهر الى احدى الجهات غير المختصة بالفصل في شئونهم يشكون اليها . مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . تراجع ايضا صحيفة الاحرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذا احمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٢) تراجع صفح ١ - ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذا صحيفة الاحرام ٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٣) مضبطة مجلس النواب ، جلستي ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٤) .مجلتي الاحرام والبلاغ اعطاد متفرقة خلال النصف الاول من فبراير ١٩٢٧ .
- وخاصة الاحرام ٩ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة الاحرام ١٢ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٦) نقلا عن ، احمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .
- (٥٨) د. احمد عزت عبد الكريم . للرجع السابق ص ٧٩٢ .
- (٥٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٤ أغسطس ١٩٢٦ .
- (٦٠) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .
- (٦١) مضبطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ فبراير ، ٢١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٢) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ اول ابريل ١٩٢٧ . في نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق اول ابريل ١٩٢٧ .
- (٦٤) احمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٦٠ .
- (٦٥) صحيفة البلاغ ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لسيد القادر حمزة . صحيفة البلاغ الأسبوعي ١٠ مايو ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة الاحرام ٢١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ يولية ١٩٢٧ .

- (٦٨) صحيفة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٦٩) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٦ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٠) صحيفة الأهرام ٢٦ يولية ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٧١) صحيفة مجلس النواب ، جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٢) صحيفة مجلس الشيوخ ١٠ مايو ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٧ .
- (٧٣) صحيفة السياسة ٢٩ ، ٣٠ نوفمبر ١٩٢٧ . صحيفة البلاغ ٣٠ نوفمبر ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة للنظم ١٢ مايو ١٩٢٨ . أحمد شفيق ، الحولية الرابعة ١٩٢٧ من ٧٤٨ - ٧٥١ .
- (٧٤) السياسة والأهرام . المرجع السابق من ٢١٨ - ٢٢٠ .
- (٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٦) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٧٧) السياسة والأهرام . المرجع السابق من ٢٩ - ٣١ ، ٦٠ .
- (٧٨) صحيفة الأهرام ١٥ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٩) صحيفة مجلس النواب ، جلسة ٢١ مايو ١٩٢٨ حيث أعلنت الحكومة أنها جادة في تعيين شيخ الأزهر ، صحيفة الأهرام ٨ أبريل ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام والنظم ١٩ ، ٢٢ ، ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٠) السياسة والأهرام . المرجع السابق من ١٩ - ٢١ .
- (٨١) صحيفة للنظم ٢٧ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٢) الامام المراغي ، أنور الجندى ، سلسلة اقرا من ٢٩ . الشيخ المراغي ، أبو الوفا المراغي من ١٠٥ . أحمد شفيق الحولية الخامسة ١٩٢٨ من ٥٦١ .
- (٨٣) صحيفة للنظم ٢٩ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٤) *The Chatham House Version, and other Middle Eastern Studies, Elie Kedourie, p. 179-181.*
- (٨٤) المرجع السابق . الامام المراغي . أنور الجندى .
- (٨٥) الامام المراغي . أنور الجندى المرجع السابق .
- (٨٦) السياسة والأهرام . المرجع السابق من ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٤ .
- (٨٧) صحيفة اخبار اليوم ١٥ أغسطس ١٩٤٥ نقلًا عن كتاب أبو الوفا للمراغي المرجع السابق .
- (٨٨) أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق من ٦٦ ، ٧٠ .
- (٨٩) أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٣٦ ، من ٢٠٣ ، نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ أبريل ١٩٣٦ .
- (٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ سبتمبر ١٩٢٨ . عبد التعال المسيني ، المرجع السابق من ١١٥ - ١١٨ .
- (٩١) صحيفة الأهرام ١١ ، ١٩ ، ٢٢ سبتمبر ، ٢٣ أكتوبر ١٩٢٨ .
- (٩٢) صحيفة الأهرام ٦ أكتوبر ١٩٣٦ .
- (٩٣) عبد التعال المسيني . المرجع السابق من ٢٠٦ - ٢٠٨ .

(٩٤) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٦٦ - ٧٠ ، صحيفة الأهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٥) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٧١ وصحيفة الأهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٦) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ١٩ - ٢١ .

(٩٧) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٩٨) صحيفة السياسة ٦ أكتوبر ١٩٢٤ .

(٩٩) صحيفة السياسة ٩ نوفمبر ١٩٢٤ .

(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ أبريل ١٩٣٦ .

(١٠١) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٢١٣ ، أحمد شفيق ، الحولية المسابقة ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص 'ليباق' .

(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ ، ومطبوعة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ، ٢٤ أبريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ ، أبو الوفا المراهي ، المرجع السابق ص ١٥ .

(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ أكتوبر ١٩٢٩ .

(١٠٤) عبد التعال الصبيدي • المرجع ص ١٢٨ .

(١٠٥) أبو الوفا المراهي • المرجع السابق ص ١٦ .

(١٠٦) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(١٠٧) عبد التعال الصبيدي • المرجع السابق ص ١٢٨ .

(١٠٨) صحيفة الأهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد المسؤولون ثباعتا بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يولية ، ١٢ أغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يولية ، ٣١ يولية ١٩٢٩ .

(١٠٩) صحيفة الأهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ .

(١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفة الأهرام والنصف الأخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ إلى أول مايو ١٩٣٥ .

(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفة الأهرام ٣١ يناير ١٩٣٥ .

(١١٢) العلم والمعلم ونظام التعليم • الشيخ محمد الأحمد الطواهي • الطبعة الثانية ١٩٥٥ ، مقدمة ( نماذج من المذكرات التي تركها الطواهي جسدتها الدكتور فكر الدين الأحمد الطواهي ) .

(١١٣) صحيفة الأهرام ١١ مارس ١٩٣٥ .

(١١٤) عبد التعال الصبيدي • المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٣١ .

(١١٥) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٣٣٠ - ٣٣٤ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٢٨ أبريل ١٩٣٥ .

(١١٦) صحيفة الأهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايو ١٩٣٥ .

(١١٧) أنور الجندى • المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٦ .

- (١١٨) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١ .
- (١١٩) صحيفة مجلس الشيوخ ، جلسات ٩ يونيو ، ٧ يوليو ١٩٤١ .
- (١٢٠) ، نساب والأزهر ، المرجع السابق ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- (١٢١) ، السياب والأزهر ، المرجع السابق ص ٣٤٦ .
- (١٢٢) ، صحيفة الأعرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (١٢٣) ، صحيفة الأعرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (١٢٤) ، صحيفة الأعرام ٨ ، ٩ يناير ١٩٢٩ .
- (١٢٥) ، صحيفة مجلس الشيوخ ، جلسة ٩ يناير ١٩٢٩ - سؤال من يوسف الجندي إلى وزير الداخلية محمود فهمي النقراشي .
- (١٢٦) ، صحيفة الأعرام والمصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٢٨ إلى منتصف يناير ١٩٢٩ .
- (١٢٧) ، أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٧٥ مقال للفكرى أباطة يشير إلى طه الملاكة عن صحيفة المنور ٣١ أغسطس ١٩٤٥ . ويذكر أبو الوفا المراغي أن الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراغي في ١٩٤٥ « من أهم الفترات في تاريخه السياسي » ص ٤٣ .
- (١٢٨) ، أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٦٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ .
- (١٢٩) ، صحيفتنا البلاغ والأعرام أعداد متفرقة خلال شهرى يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة

## الكنيسة القبطية والصراع السياسي

---

الكنيسة القبطية والصراع السياسي





## الكنيسة القبطية والصراع السياسي

من الطبيعي لحاكم مصر الذي يريد إقامة حكومة دينية ، أو الاعتماد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة ، من الطبيعي أن يعتمد في ذلك على الاسلام . فهو يحكم شعبا غالبيته من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التي خضعت لها مصر . بهذا المنطق لا تصلح المسيحية ولا الاقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الديني ، ولا يصلون في ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة ، وحتى لو شاركوا في الحكم أو استعين بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة في التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفكرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة في الشرعية السياسية التي يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل أهل الملة محكومين بشرعية آتية عليهم من خارج فكرهم الملى . ويظلون أهل ذمة عهدهم على الحكومة الاسلامية أن تحميهم في أرواحهم وأرزاقهم وحررياتهم بشرط أن يكونوا مسالمين لها مؤدين لضرائبها وفروضها . وهم وشأنهم بعد ذلك في أمور دينهم ، يتفلسفون احكامهم المالية فيما بينهم كجماعة رهوية محكومة ، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم المالية .

ولهذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، أولهما أن الحكم المستند للدين يظل مستغنيا عن الفكر الديني للطة وعن مؤسساتها الدينية في دعم سلطانه . وثانيهما أن وظيفة المؤسسات الدينية المالية لا تتطور الى وظيفة سياسية في المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظهر في تاريخ مصر علاقة سياسية مباشرة بين الحاكم وبين الكنيسة انقبطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والازهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلاف في القلوة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف أساسه أيضا أن الحكم الديني في بلاد غالبيته من المسلمين لابد بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة

بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الاسلامية ، وتضم نية الوظيفة المماثلة للمؤسسة المسيحية . وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية في بيزنطة أو أوروبا عرفت من الوظائف السياسية ومن العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامي ، رغم قيام التماثل في العناصر الفكرية الاساسية لهم جميعا . والحاصل أن الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط ، منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة . كانت في عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت في عهد الممالك الاسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وتراكت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . وإلى هذا الوضع يرجع في الاساس ما عرفه بناؤها التنظيمي من الصفة «الأهلية» الشعبية غير الرسمية . إذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من اهل الملة ، أي يشارك الجمهور في هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطي لها . ومصدره أن هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسي ، بما يمكن الحاكم من الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدره أيضا أن هذه المؤسسة الدينية - بسبب انفصالها النسبي عن الحكم السياسي ، لم تجد من سلطان الدولة عوناً لها في الاستقلال عن جمهورها . أو تطوير كيان تنظيمي لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو ما يظهر مثلاً في كنيسة روما . فظلت مؤسسة ذات طابع اهلي كشان نقابات الطوائف والحرف الصناعية وكشان غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر - بالمصطلحات المدنية الحديثة - الطابع الأوتوقراطي الديمقراطي المتناقض الذي يلاحظ في ابنتها النظامية ، أي وجود عنصر الاختيار الجماهيري في نصب البطريرك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء هلى من دونهم . فيقتصر «العنصر الديمقراطي» على عملية اختيار البطريرك أو المطران ، لأنه اختيار لا تنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها المادى القاهر ، ثم بعد نصب الرئيس ينقلب الوضع فيحصر سلطانه الرئاسي مستمداً لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذاً شخصياً منفرداً . وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية في مصر لم تنم ولم تتطور ، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الاسلامي . وأن صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسي بقيت صلة غير مباشرة . هذه هي الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، أنه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعاً من التطور الحضارى متعدد الجوانب ، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا التطور يتم أما بمبادرة الدولة كانشاء المدارس والتنظيم الحديث للإدارة العامة واجهزة الحكم ، وأما بنشوء رأى عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه في التطبيق . بمعنى

أن كل تطور أو تغيير سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى فى أى من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الأمور كانت تنحشد له من قوة الراى العام ما يمكن من إنفاذه بدرجة ما من درجات الإنفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هى بؤرة الصراع فى ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فإن الوضع الطائفى لها أبعد ما نسيباً عن بؤرة الصراع الحادث من أجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد . وإن النشاط الإصلاحى للأنبا كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر ، وما أنشاه من المدارس الحديثة ، كان من أوجه النشاط الرائد فى المجتمع . وإن الراى العام القبطى قد نما بداخله تيار هام ينادى بالإصلاح وتجديد المؤسسات الفكرية والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعى العام ، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الراى العام المصرى فى عمومته فى سعيه للتجديد . ويظهر هذا الفرق إذا قورنت الكنيسة بالازهر ودخول الازهر فى خضم التيارات الفكرية ( من أيام محمد على ) العامة وفى خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة أيام محمد عبده ، واعتباره جزءاً لا يتفصم من مكونات قضية الإصلاح الاجتماعى العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محدده النطاق فى العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفى نطاق الراى العام الطائفى . ولا شك أن هذا الوضع قد خالف بين سرعة إيقاع التطور فى المجتمع عامة ، وبين سرعته فى نطاق الكنيسة خاصة ، وأنه خالف بين موازين القوى فى المجالين . ولا يعنى ذلك أن المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعنى وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير فى المجالين ، أسراعاً أو إبطاء حسب الأحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، أن لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامة من سمة الازدواج . وكما بقى الازهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء النعوى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائماً وانشئ دونه نظام الاداره العامه غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة ، اذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وبنيتها وانشئ بجوارها المجلس الملى فى ١٨٧٣ كهيئة تنتخب دورياً وتتولى الجانبين المالى والادارى من شئون الكنيسة والإشراف على الأوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح أن هذا اتضح من اتجاه التطور يعنى بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من ثنائياها ولا تمسها ذالها وجوه الإصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ماسببه للازهر من تراخى حركة الإصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخى تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته فلا يجوز لآى سبب إحلال غيره محله طالما حياته أو

قصر . وقد صلا ف ان الانبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى ١٨٧٥  
بقى على كرسى البطريركية مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بها عمره  
المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوى الشكيمة وعز السلوك .  
فبقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الاصلاح ، وجمد هذا من حركة  
تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد ، ولم  
يعرف نظامها مثلا « صياغة قانونية حديثة لشروط المرشح للبطريركية ولحق  
الناخبين واجراءات الانتخاب ، (١) ، ولاعرفت صياغة مماثلة للسلطات  
المالية والادارية للبطريرك وغيره من رجال الدين ، ولا نظمت الاختصاصات فى  
امر من هذه الامور ( الا ما كان بالنسبة للمجلس الملى وهو ليس جزءا من  
تنظيمات الكنيسة ذاتها ) .

وترتب على هذا التراخى ، ان احتفظت الصراعات الكنسية بين  
الاقباط بصيغ كانت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ،  
فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمان ، وتفسير ذلك انه مع بدايات القرن  
العشرين ، ومع ظهور مايمكن نسميته بثنائية السلطة ، بين سلطة الخديوى  
الشرعية التى تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز  
الفعلية التى تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر ، مع هذا  
الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية فى بداياتها الضعيفة الاولى نوعا  
من التباين بين هدفها الاصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من انصار  
الحركة الوطنية من يبادون الانجليز مستفيدين من الخديوى الحاكم الفرد ،  
ووجد من انصار الديمقراطية او الاصلاح من يبادون الخديوى مستفيدين من  
وجود الانجليز (٢) . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من  
محورى الحركة الوطنية الديمقراطية . ولم يرتق هذا الفتق الاخلال سننى  
العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب  
الحرب العالمية الاولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التى وحدت الهدافين  
واستطاع الوفد ان يستخلص خبر العنصرين السابقين من شرهما . هذا الذى  
حدث فى السياق التاريخى العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية ايضا ،  
اذ كانت مشكلتها فى القرن التاسع كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تتحصل  
فى خطر الغزو الاجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة فى نشاط بعثات التبشير  
واستهداف الكنائس الاجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم او تبشير  
الاقباط بغير ارثوذكسيتهم ، كما تتحصل فى التخلف الفكرى والتنظيمى  
للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستدعى ذلك  
كفاحا مزدوجا من اجل استقلال الكنيسة ومن اجل اصلاحها . ولكن هذين  
الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد  
واستقطبت فى موقف رجال الدين وعلى راسهم البطريرك ، واتسمت  
« الاصلاحية الكنسية » بطابع التأثير بالفكر والتنظيم والواقف ، او بالاقول علق  
بها نوع من التأثير بالعنصر الاجنبى ، واستقطبت فى موقف بعض العلمانيين

مثل بطرس غالى ومن شابهه ومن خلفه فى جماهير القبط . وفى الوقت الذى التام فيه صدع الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخى هذا الالتئام فى صراعات الكنيسة بعد ثورة ١٩١٩ ، وافترقت هذه الصراعات الى حد ما الصيغة « الوقفية » المجمعلة لهدفى الاستقلال والتجديد ، وبدأ صراعا يحمل صيغ ما قبل الحرب العالمية الاولى وما كان يقضى اليه من تطاحن الاهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطنى ، وجذب القطب الأخرى للهدف الاصلاحى ، وهذا تفسير ما سبقت الإشارة اليه من أن البعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضايا الاجتماعية العامة ، قد ابطأ من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغ التى اتخذها الصراع فى هذا الشأن.

والملاحظة العامة الثالثة ، أن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت فى مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على أساس مضمون وطنى ديمقراطى ، أى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الاجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به . فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مخصصة للملك وحفائه الانجليز معا . وهى من جهة أخرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين . لذلك كان من الطبيعى أن يكون الملك ضدها مفضلا أن يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعى ايضا أنه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى ، أن يكون للغالبية الشعبية من القبط سببا « خاصا » يضاف الى الأسباب العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وأن اسهام القبط فى بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه اسهام ومشاركة فى بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها . وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك ازاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية ، فإذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة . فقد كان لديه سبب « خاص » لمعاداة اسهام هذه الفئة من الشعب . وبالمقابل كانت تلك المساهمة من ضمام مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة المصرية الى مبدا الجماعات الدينية .

وفى اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير فى نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية أو المجال الطائفى ، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسى العام من جهة اثر كل منها فى الآخر وتأثره به . وهذا ما يدخل فى مجال هذه الدراسة .

\*\*\*

على عهد محمد على كان بطرس أنجاولى بطريرك الكنيسة . وبعده جاء كيرلس الرابع الملقب بأبي الإصلاح لما بداه من تجديد وإنشاء للمدارس الحديثة . ثم خلفه ديمتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية . ولكن بطرس الجاولى بنفذه الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الإصلاحى وديمتريوس بمقاومته الغزو التبشيرى ، لم يضع أحدهم شيئاً ذا تأثير كبير فى إصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين هم المديرون والمسيطرون على أوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفى ديمتريوس فى ١٨٧٢ عين الأنبا مرقس مطران البحيرة وكيلاً لإدارة الكرسى البطريركى ريثما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسى شاغراً نحو عامين . ويظهر أن طلاب الإصلاح - وكان على رأسهم بطرس غالى - انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة أئدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذى تركز فيه أهم السلطات الروحية والإدارية ، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موازية للكنيسة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس وغيرها من شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من أعيان القبط لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على أساس أن الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم أنفسهم فى تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التى تشغل أوقاتهم وتغوت عليهم ما ينبغى التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وأن العادة القديمة المتبعة هى اجتماع أبناء الطائفة « للنظر فى خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس ، غير أنه بسبب مشغولية أكثر أبناء الطائفة فى شئون أنفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من أشخاص معينين فى أوقات مطومة ... » فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفعلونا بما ترونه موافقا » وذلك على ما ذكر الأنبا مرقس للجمع المدمو (٣) . وبهذا أنشئ المجلس الملى وانتخب أعضاؤه فى ١٦ يناير ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيلاً للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ، وأصدر الخديو اسماعيل أمره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الأنبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لديمتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعز (٤) . وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه مواقفه الوطنية ، اذ كان موضعاً لثقة العربيين أيام الثورة العربية ، وكان فى مقدمة من وقعوا قرار خلع الخديو توفيق . وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لمساعى اللورد كرومر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارس . وفى

١٩١١ كان ممن نصح الإقباط ألا يعقدوا مؤتمرهم القبطي (٥) . وبعد ثوره ١٩١٩ عرفت مؤازرته لرجال تلك الثورة ومباركته تألف المسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، أنه كان « رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسالته الدينية أشد الإيمان ، وكان مع رعايته لفرائض الدين - لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية في معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو في حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطاني - لورد كيتشر - أن يلقاه على غير موعد ، فذهب الى الدار للبترقية وأمر الحجاب أن يبلغوا صاحب القبطية أن فخامته موجود في الدار . وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويكاد يصيح : اللورد يا أبانا .. اللورد يا أبانا .. فسأله في أناة : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جليلة الخبر فلم يزد على أن قال : اذهب يا ولد وقل لفخامته أن البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك فؤاد أن يبارك وزارته كما بارك سعدا ، فلم يجبه ولم يزد على أن قال : أن البركة لا تمنح باليمين لتسلم باليسار » (٦) . ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد في نزاهته ونسكه وشدهته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الهدايا في مراسم منصبه الكبير .. » (٧) . وقد أهله هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعاً للنبلة والاحترام بين المصريين وأن ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد أن عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حمايتهم للأقلية القبطية في مصر ورد عليهم قائلاً أن المصريين شعب واحد وحمايته موكولة لله وحده .

على أن رجال الإصلاح الطائفي لم ينظروا اليه بتلك العين وحدها . إنما راوه مسئولاً عن تأخر طائفتهم كآرها سلطة الجماهير واشتراكها معه في شئون الإدارة مناوئاً للمجلس الملي مضيئاً من اختصاصاته . . فبعد نصب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملي وأصدر معه قراراً بأن رئاسة البطريركية من الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطي تخزين الأموال وحفظ الأمتعة والموجودات الأمر الذي يؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية » (٨) . ونقل هذا المنهج وقتاً ثم تردد في ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملي ثم ما لبث أن عطل أعمال المجلس ثم حله . يذكر كتاب « الخريدة النفيسة » أن ساءت علاقات البطريرك ببعض من أعيسان القبط ورأى في قيام المجلس الملي أجحافاً بسلطانه ، وأنه عزت اليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتعلق (٩) . واستمر المجلس ، منحلاً حتى ١٨٨٣ ، إذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتمود إدارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط مقابلة البطريرك لاقتناعه بإعادة المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالي لم يسفر اجتماعهما

عن شيء . وعلم كيرلس بمعنى هذا النفر لدى الحكومة لاعادة المجلس الملى فأرسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اخترنا ذلك المجلس فلم تر منه فوائد لاية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها » وقابل رئيس الوزراء والخديوى طالبا اليهما رفض اعادة المجلس ، ولكن الخديو توفيق افهمه أنه يرى وجوب اعادته فانصاع كيرلس الى مشيئته وجمع اعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوى . وكان لبطرس غالى سعيه الملموس لدى الدولة فى هذا الشأن ، وصدر الأمر العالى بتشكيل المجلس فى ١٣ مارس ١٨٨٣ ، وانتخب بطرس غالى وكيلا له فى أولى جلساته فى ١٢ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور فى اعداد لائحة له تنظم أعماله صدر بها الأمر العالى فى ١٤ مايو ١٨٨٣ (١٠) .

نصت لائحة المجلس الملى على أن يشكل المجلس للنظر فى كافة المصالح الداخلية للاقباط (م١) وأن يختص بحصر اوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الايراد والمنصرف وحفظ الارصدة (م٢) وأن يكون من واجبه ادارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء ؛ وحصر الكنائس وقسوسها والأديرة ورهبانها والامتعة والسجلات الموجودة بهذه الجهات ( م ١٠ : ١٤ ) وذلك فضلا عن اعتباره محكمة للاحوال الشخصية للاقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (م١٦) . ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضوا يكونون المجلس و١٢ نائبا يضافون الى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، وينتخب الاعضاء والنواب ١٥٠ ناخبا . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى ، كما تكون له رئاسة المجلس الملى ذاته على أن ينتخب وكيل للمجلس من أعضائه يقوم مقام الرئيس عند غيابه . ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات ( م ٢ - ٥ ) .، وكان من الواضح أن المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة ويقيم عليهم نوعا من الاشراف والوصاية فى الشئون المالية والإدارية . لذلك تحين الكثير منهم كل القرص للتخلص منه وتعطيل احكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس أن أعلن عدم تقيده بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة أن أصدروا قرارا جاء فيه « بما أنه تبين وجوب عدم تدخل أحد من الشعب فى تدبير أمور الكنيسة وممتلكاتها ، فحيثما جاءت به أفكار بعض أبناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم ومن لوائح هو مخالفة للأوامر الالهية والنصوص الرسولية ، فضلا عن أن خلافة مار مرقس هى مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤساء والرعية مطيعون ومتعاونون فلتتمس من سيادة الأب البطريرك أن يرفع قرارنا هذا الى سمو خديويتنا الافخم لتشریفه باتوار الساطعة ، ويسمح بصدور أوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة » (١١) . واستمر رجال الدين برئاسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار فى حكم المنحل ، فلما طلب الاقباط تجديد انتخاب أعضاء المجلس فى ١٨٩١ ، طلب البطريرك الى



محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الاصلاح بزعامة بطرس غالى ، فهذا شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة في ٢٠ يولييه ١٨٦٢ بأن المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره اميان من القبط وقرروا أن تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رئاسة المجلس وعن ادارة اى مما يتعلق بشئون القبط ، فهذا البطريرك ثانيا ، وتوصل الطرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل في أن تبقى أوقاف الأديرة تحت اشراف البطريرك ، وأن تحتفظ الأديرة بفائض إيرادات اطيانها ، والا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية ، والا تسلم للمجلس حجج الأوقاف ومستنداتها ، وأن تكون رئاسة المجلس اذا غاب البطريرك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينوبه البطريرك عنه من رجال الاكليروس ، وأن يكون البطريرك هو من يعين ثلث أعضاء المجلس بغير انتخاب . ورغم ان هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وأثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الاصلاح الى مطالبة الحكومة بنفى كيرلس الخامس ، ونفى مساعده الأول ووكيلة الانبا يوءانس مطران البحيرة . فصدر أمر الخديوي بنفيهما ، الأول بدير اليراموس بصحراء وادى النطرون ، والثانى بدير الانبا بولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام (١٢) .

أسخط نفى البطريرك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل في الدفاع عما يروونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . وأسخط النفى كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون في الرجل مثلا للورع المسيحي ، وكان شيخا في الستين قضى وقتها فى كرسى البطريركية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكنائس هذا القرار والبوا جماهير القبط على من تسببوا فيه . ويحكى أن الانبا باسيليوس الذى ناب عن الرئاسة البطريركية فى فترة النفى كان يغالل اينما حل بمظاهر الكراهية والسخط . ومن جهة ثانية ، اثار تقرير لجنة الحقائق بمجلس النواب فى ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، أن المنعيين لم يلبثا بالدير طويلا « حتى اعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى » (١٣) . ولعل فيما يذكره جرجس فيلوثاوس عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ اذكر أن انصار كيرلس استجاروا بقنصل روسيا فى مصر ليتوسط فى ارجاع المنعيين فنشطت الحكومة الروسية فى الأمر لدى الباب العالي ، وأدرك ذلك سفير بريطانيا فى الاسناتة الذى خابر حكومته فاتصلت بكرومر فى مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما سعى انصار كيرلس لدى الخديوي المخلوع اسماعيل ، وكان وقتها بالاسناتة ، اتصل بحفيده الخديوي عباس حلمى يسترجعهما وترتب على ذلك أن جمع بطرس غالى المجلس الى قعر ارجاع المنعيين « تهدة للخواطر وتخلصا من ارتباكات » ولم يرفض من أعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار الا مرقس سمبكة باشا (١٤) .

عاد البطريرك الى كنيسته في ٤ فبراير ١٨٩٢ تحفه مظاهر الترحيب ويحيط جماهير الأقباط موكبه . ويكشف ما اثاره النفي من السخط وما اثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين في المجلس الملي . وفي جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة في الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها « التوفيق » عليه (١٥) ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير . ولعل من اسباب ذلك ان البطريرك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة . مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح بطرس غالى من الموالاة للانجليز . ولم يكن الانجليز احتلالا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكن خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الاسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيري بين الاقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطني مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا للموقف السياسى العام وقتها . لذلك لم يعد البطريرك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد أكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط أن تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذى يسيطر عليه الاصلاحيون ، ومن الواضح ان هذا الشرط ينفي جوهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغולה اليد . واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثني عشر عاما ، فتصاعد التذمر من جديد في ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الملي وانتخب في ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد امام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا (١٦) . واستطاع كيرلس ان يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له مايفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذى عقده في ١٨٩١ مع بطرس غالى ثم نقضه ، فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون أن يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاملا رئاسة المجلس عند غياب البطريرك لمن يشبهه عنه من رجال الكليروس لا للوكيل المنتخب (م ٣ ، ٤) ثم جرى تعديل آخر لللائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ اخرج اوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملي ، وقصر المجلس على الاعضاء الاثني عشر دون النواب ، وجعل للبطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الكليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (م ٢ ، ٨ ، ١٦ .. انج ) .

وظلت الهيئات والجماعات الاصلاحية تعلن استيائها من هذا الوضع في كل مناسبة . وقد اصدر المجلس الملي في ٢٨ يونيه ١٩١٦ قرارا ذكر به انه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « .. لم تتحسن حالة الأديرة ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الاخرى الراقية تضمن تخريج الكليروس اكفاء لإدارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريركية .. » ثم ذكر أن تعديلى اللائحة

لم يأتيا بالفائدة المقصودة « فالمجلس يلتزم من الحكومة أن يكون الإشراف على هذه الأوقاف (أوقاف الأديرة) من اختصاص المجلس الملى العام كسائر الأوقاف الأخرى كما كان قبل التعديل ... » فما كان من البطرك إلا أن أشر على هذا القرار « يعتبر القرار غير قانونى ولاغيا » .. ولكن أستمع المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، وأصدر فى ذلك قرارات عدة فى ١٢ أبريل ١٩٢١ ، وفى أول مارس ١٩٢٦ ، وفى ١١ أبريل ١٩٢٧ .



كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الإصلاح ، الذى ناهز عمره نصف القرن فى العشرينات من القرن العشرين ، كان يتركز فى الأساس فى إدارة الأموال وأعيان الأوقاف وصرف ريعها ، هل يستبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطلونة وأساقفة ورؤساء أديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم فى الرقابة ، أو يسيطر عليه المجلس الملى المنتخب يدير المال بنظم الإدارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الإصلاح القبطى ، بإنشاء المدارس والجمعيات الخيرية وإصلاح الأحوال المالية للأديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الأكاديمية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . والفكرة المسيطرة على رجال الدين أن المجلس الملى لا بعدو أن يكون محكمة للأحوال الشخصية ينظر منازعات الأفراد عن الزواج والطلاق والنفقة وغيرها ، وأن إدارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخطى عنها . وفكرة المجلس الملى أن إدارة المال تعاني الفساد والتخلف مما ، والأوقاف بغير رقابة والإيراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبدد فيما لا تقع وراءه ، ووجود الاستثمار مغلقة والخرائب تبقى خرائب للأعمر ، والمدارس ووجود الإصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها .

على أن المهم فى هذه الدراسة هو البحث عما إذا كان ثمة عنصر سياسى كامن فى طيات هذا النزاع . وافترض وجود العنصر السياسى فى هذا الأمر يشير احتمالين ، الاحتمال الأول أن هذا النزاع الذى يتخذ شكلا طائفيًا محدود النطاق إنما يستر فى صميمه صراعا حول مسألة سياسية عامة ، والاحتمال الثانى أنه نزاع طائفى شكلا ومضمونا ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استقلاله أو الاستفادة منه فى صراعاتها العامة . والظاهر - مالم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها - أن الأمر لم يكن يتضمن صراعا سياسيا بين طرفيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ماسبق بيانه عن الوضع التاريخى للكنيسة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة . وما يمكن أن يقال أن النزاع ماكان يحتم ولا كان ينشأ له إلا أن القرن التاسع عشر قد فرض على مناح الحياة الاجتماعية فى مصر متطلبات جديدة فى التعليم والاستنارة ، وأدخل أفكارا ومبادئ جديدة من حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الإرشاد والإدارة الأكفا ، وأوجها جديدة لاستثمار الأموال

كما يمكن أن يقال أن بعثات التبشير وما أنشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة ، قد أثارت تحديا أمام القبط كنيسة وعلمانيين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدي بالعنف والزجر والتحریم والتمسك بتقاليد السلف ، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة أحياء جديدة . ولكن إذا عرف أن بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الإصلاحية ضد الكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطاني في مصر الراغب ضمن مايرغب في السيطرة على الكنيسة القبطية ، إذا عرف ذلك فالمرء أن يستنتج أن سعى بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى ، كان يثير لدى رجال الدين حذرا من أن تؤدي هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدى الضغوط الخارجية . وقد كان الخديوى توفيق الذى ثبت الاحتلال البريطاني عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين . وقد تم تقى البطريرك في بداية عهد الخديوى عباس ، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفي إلا بنصيحة من اللورد كرومر الذى أراد أن يسد على القنصل الروسى والحكومة التركية والخديوى المخلوع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطاني وقتها لا يزال يلقى التحديات من الدول الأوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف إلا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وإيطاليا . ويلحظ في كتاب كرومر «مصر الحديثة» إعجابه الشديد ببطرس غالى رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ أن مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفي ، وأن تشدده هذا الذى استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، وبخاصة في استصدار القوانين المدعمة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ أن كل ذلك تم في عهد عباس حلمي، وتواكب في البداية مع صراعات هذا الخديوى مع السلطة البريطانية، كما تواكب دائما مع انضاح سياسة الخديوى في الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتأييد قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من أهم مصادر نفوذه السياسى .

على أن هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التنوير الفكرى والإصلاح الدستورى . ومع ملاحظة أن حركة الإصلاح القبطى الطائفية لم تستوعب تماما في الاتجاه الوطنى الكنسى ، بالدرجة والمستوى الذى حدث في الحياة السياسية العامة ، إلا أن تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجلبت فئات أشمل من جماهير الأقباط ، وتغلغل فيها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية . وقد سبقت الإشارة الى استمرار مطالبة الإصلاحيين في المجلس الملى بعودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية لتحقيق في فترة الثورة والسنتين القليلة التالية ، إذ كان الاهتمام لا يزال محصورا في القضيتين السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال

والدستور . ولا يظهر أن الوزارة البرلمانية الأولى برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ قد أولت هذا الأمر اهتماما عمليا ، وما كان لها أن تفعل في الظروف المعقدة المتشابكة التي واجهتها وفي فترة حكم لم تصل إلى العام ، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التي حكمت شهورا بغير البرلمان . وقد سبقت الإشارة في الفصلين السابقين إلى الائتلاف الوفدي الدستوري الذي شغل البرلمان والوزارة في ١٩٢٦ ، وإلى ما كان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصرها ودعم النظام الدستوري الجديد . وسبقت الإشارة إلى ماصنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية . وأن القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذي حصر سلطات الملك عن الأزهر ، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة في « تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين » أو في المسائل المتعلقة بالاديان المسموح بها إنما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لأنها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ، كما أن بناءها التنظيمي الديني يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير إمكان استبدال غيره به ، ويفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعا ورسامهم معا يتم وفقا لتقاليد كنسية أدخل في الممارسة الدينية منها في القرارات الحكومية التي يمكن أن يتعرض لها النظام الوضعي بالنصيص القانوني ، وبعبارة أدق فهو أمر له أساس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسي أقل احتداما من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية أساسها بالدين . لذلك اقتصر اهتمام البرلمان على الرأوية الخاصة بالمجلس الملي ، أي الجانب المالي والإداري للمؤسسة الدينية .

في أولى دورات البرلمان الائتلافي تقدم الدكتور سوريال جرجيس سوريان عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس الملي . وتحصل اقتراحه في إلغاء التعديلات التي أدخلت على لائحة ١٨٨٢ ليسترد المجلس الملي اختصاصه الكامل وتشكيله الأول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ما تعاني منه الطائفية القطبية من سوء الأحوال والقوضى ، وبسبب أن البطريرك وقد تجاوز عمره المائة استبد المحيطون به بكافة الشئون الدينية والمالية والإدارية ، وبسبب أن أموال الأوقاف القبطية التي تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ريعها نحو ثلاثمائة ألف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبدونها . وقد وقف الاتبا لوкас مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة للائحة ١٨٨٢ . ثم اعترض محمود أبو النصر على أسباب العجلة في نظره وأيدته الأغلبية في ذلك ، فقرر المجلس إحالة المشروع إلى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس (١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه في الدورة التالية بجلسة ٣ مايو ١٩٢٧ ،

ولم يعترض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم أحيل الى مجلس النواب حيث درستة لجنة الحقائقية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس فى اقل من شهر فنظر بجلستى ٢٥ ، ٢٦ يونيه ، ووفق عليه بأغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما أحمد ماهر وحامد محمود، وكان ممن ناقش المشروع وأيده فخرى عبد النور وتوفيق اندراوس بشاره ورأى اسكندر والشيخ مصطفى القاياتى ومصطفى النحاس وأحمد ماهر واسماعيل صدقى ، كما كان مما أيد به المشروع انه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمى الى تنظيم الاوقاف القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها فى ايدى متدوين ينتخبهم الاقباط وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هى اكر الطوائف غير الاسلامية بالملكة وهى ذات ماض مجيد تعرض على أن تصله بالحاضر ، ولها من الالز الحמיד فى جميع ادوار النهضة المصرية مايدعو الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على مايرجو من الكمال لانظمتها وهيئاتها» .

واذا كان البطريرك قد ارسل الى سعد زقلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين فى صرف ريع الاوقاف ، ويدعوى أن ادارة المجلس المالى للاوقاف مما يهدر شروط الواقفين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب أن يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التى تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وارسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون فى ٢٢ يوليه برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧ . (١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله أن أنصار اللائحة يعرفون أن أموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق فى الوجه الواجب اتفاقها فيها ، وأن خصوم اللائحة يتوسلون فى معارضتها بوسيلتين ، أولاها أن المجلس المالى يريد أن يخرج أموال الاوقاف مما خبست عليه حسب شروط الواقفين وثانيتهما أنهم يصورون طلاب الإصلاح كمنازعين للبطريرك ويعملون على التستر وراء هيئته وماعرف به من زهد لابقاء سيطرتهم على الاوقاف (١٩) .

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس المالى القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدد يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد أسماء الناخبين ويوم ٢٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات . (٢٠) .

وأثارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط يبلل أنصار الإصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحيهم وخاصة الدكتور سوريال جرجس الذى ارتبط القانون الجديد باسمه . وفى يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف عن مجمرعهم أكثر من مائة (كان مجموع قد قيدوا أسماءهم فى سجل الناخبين ١٧٢ ناخبا عن القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا عن المجالس المالية الفرعية) وانتخب الاعضاء الاثنى عشر والنواب الاثنى عشر ، وكان منهم من الوفدين المعروفين أمثال كامل صدقى وعزیز ميرهم ومنهم الدكتور

سوريال جرجس الذي كان ينتمى وقتها للهيئة الوقفية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الآخرين حبيب المصرى وسابا حبشى وكامل ابراهيم ، ومنهم اربعة اعضاء انتخبوا بهذا المجلس لأول مرة هم سابا حبشى وسوريال جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم ، وستة نواب جلد هم يس مجلى ولييب البرماوى وميخائيل عياد ولييب سعد وكامل يولس حنا وتوفيق اسكاروس . (٢١) .

ومن الجلى ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوقفيين تأثير كبير بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته واطهرهم مصطفى النحاس وصبرى ابو غلم ، وكان الوقفيون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط لللائحة كما يظهر فى صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تعبئة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبير اموال الاوقاف وانفاقاتها ، وان وفرة المال فى ايدى رجال الدين ابعدهم من وظيفتهم الدينية « وقربتهم من مواطن الفساد » (٢٢) ، كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار رجال الاكليروس المناوئين للمشروع من صغارهم بذكر اخبار تحكم رؤساء الاديرة فى الرهبان وتقتيرهم عليهم ، وقد جمع راهبان من دير الانبا يولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم لهم (٢٣) ، وتلا صدور القانون ببادل التهاتى ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها . (٢٤) . ولا شك ان هذا المسلك قد احفظ رجال الاكليروس وعلى رأسهم الانبا يوعانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذي كان الساعد الأيمن المتحكم للبطريرك . واطهر رجال الاكليروس موقفهم المعارض لمودة اللائحة من أول يوم على لسان الانبا نوكاس بمجلس الشيوخ ، وارسل انبطريرك الى سعد زغلول يشير مسألة « شروط الواقفين » . وقيل ان رؤساء الاديرة جمعوا اموالا لمقاومة « حركة اللائحة » (٢٥) وعملوا هم ايضا على استعداد صغار الرهبان والكننة على المجلس الملى بدعوى ان المجلس سيحرمهم من ريع الاوقاف (٢٦) . فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد فى الدوائر الاكثريكية وان حاج رؤساء الاديرة الذين يضمون ايديهم على الاوقاف ، ففكروا فى طلب « حماية سلطة اخرى » مما كان موضع استنكار من عرف هذا الأمر من الاقباط ، فتحول رؤساء الاديرة الى وجهة اخرى وهى مقاومة القانون وتعطيله على نحو ما حدث فى ١٨٩٢ ، وعلى اساس ان فى مكتهم الامتناع عن تسليم الاموال ومستندات الملكية وحجج الاوقاف الى المجلس الملى لانها فى حوزتهم ، ولأنه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهمية ، ولأن بعضا من اراضي الاوقاف قد اشترى باسماء رؤساء الاديرة والأساقفة مما يمكن معه الاقالات من القانون بدعوى انها ملك خاص

لهم . وفي كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الأراضي والأموال والمستندات إلا بأحكام قضائية (٢٧) . وقيل أن البطريرك كتب إلى البتوك المودعة بها أموال البطريركية منبها إلى عدم صرف أي مبلغ إلا إذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصا ، وقيل أن حركة نشطت بالأديرة لبيع المواشي والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الأراضي لمدة طويلة (٢٨) - فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤيد الدكتور سوريال ، أعلنت البطريركية أن القمص المذكور يهدد بالانضمام إلى الكنيسة البابوية إذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات إلى ثلاثين ، وأن هذا يدل على عدم سلامة عقله أو ضعف إيمانه ، وأنه لذلك تقرر رفع أمره إلى البطريرك ، وأثار هذا الموضوع لقطا شديدا (٢٩) .

والحاصل أن رجال الكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة لللائحة ١٨٨٣ وتسليم الأموال والمستندات إلى المجلس الملي ، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وعهد وزارة النحاس الائتلافية في ١٩٢٨ . ولما قابل يؤانس وأعضاء المجلس الملي مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملي في مايو ١٩٢٨ ، قال لهم أنه يعتبر المجلس الهيئة الممثلة لطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ، وأشار إلى وجوب الاتحاد والتعاون وأن يكون المجلس والكليروس يدا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة (٣٠) . ولكن يحكى القمص سرجيوس أن أعضاء المجلس الملي ذهبوا إلى النحاس وقتها طالبين إليه تنفيذ القانون والعودة لللائحة ، بأن يصدر قراره لجهات الإدارة بالمعاونة في تسليم أوقاف الأديرة القبطية إلى المجلس الملي طبقا لهذا القانون ، أي أن تتدخل الحكومة بسلطانها المادى لتنفيذه ، فرفض النحاس طلبهم وقال « أن الإدارة لا تتدخل في هذا الأمر . . ان البرلمان أصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم » (٣١) . كما يحكى الأستاذ جندى عبد الملك ، أن رؤساء الأديرة ومنصرهم لم يدعوا للقانون وتمسكوا في مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملي الرقابة على الأوقاف دون الإدارة المباشرة ، واستتبع ذلك أن المجلس الملي رفع الأمر إلى القضاء ضد ستة من رؤساء الأديرة « وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة أمام القضاء ، أدخل البعض في روع أعضاء المجلس أن الانقلاب السياسى الذى حصل في ذلك الوقت قد يساعد على إلغاء اللائحة بأكملها ، أن بعد النظر يقتضى مهادنة هؤلاء الرؤساء . . . وانتهى الأمر بأن اجتمع المجلس الملي في ١٩ نوفمبر ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجاً مؤقتاً ، وبناء على هذا القرار أصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزارى المؤرخ أول ديسمبر ١٩٢٩ . وكان مجمل ما أورده هذا القرار أن يبقى للبطريرك وحده سلطة تعيين رؤساء الأديرة مالم يعين البطريرك رهبانا أجبرين بدلا منهم ، وأن تؤلف « لجنة أوقاف الأديرة » من البطريرك أو نائبه رئيسا ومن ستة أعضاء



أربعة من المجلس الملى واثنين من المطارنة يختارهم البطريرك سنويا ، ويتكون من اختصاص هذه اللجنة مراقبة تلك الأوقاف ومراجعتها حساباتها . ورغم ان خمسة من أعضاء المجلس الملى اعترضوا على هذا التنظيم الذى يعيد الوضع بالضبط الى سابق عهده قبل القانون الأخير ، ورغم انهم طعنوا فى صحة هذا القرار لأنه فى صميمه يلغى القانون ، ورغم تقديم المعارضون استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . ويحكى الاستاذ جندى انه حتى هذه اللجنة لم تستطع ان تعارض عملا ولا رقابة « بسبب ما كان يخلقه أعضاؤها من غير المجلس الملى من صعوبات ... » ، وان استمر الأمر على هذا الوضع « الى ان وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق فى ١٩٣٧ » . فكشفت التحقيقات عن الفوضى التى تفشت فى هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملى السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم مع البطريرك فلما لم يجد ذلك أصدر قرارا فى ١٧ مارس ثم قرارا آخر فى ١٥ يونيه ١٩٣٧ يعدل فيه عن قراره السابق الصادر فى نوفمبر ١٩٢٨ واعتبار هذا القرار باطلا (٣٢) .

سبترد إشارة أخرى الى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية فى ١٩٢٨ ، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق ، ان الوفد على عهد حكومة الائتلاف ايد المجلس الملى وسلطاته على حساب السلطات المالية والادارية للكليروس ، وكان من رجاله من ساهموا فى هذه الحركة داخل المجلس وخارجه ، ووضع هذا الموقف الوفد فى وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين . ولكن من ناحية أخرى حرص الوفد كحزب وحكومة ان يقف عند حدود التأييد دون التصدي المباشر ، وحرص بذلك على ان يبقى النزاع قائم فى نطاقه الطائفى ، المجلس والكنيسة وحدهم هم أطرافه الأصليون ، وليس الوفد من دور فى ذلك الا التأييد من الخارج لما يراه أكثر استنارة ورشدا دون ان يتورط فى الخصومة المباشرة . ومن هنا كان رفض النحاس ان تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم ان السلطة هنا كانت ستمارس امتنانا لقانون شرعى وفى إطار العمل السلمى المشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة اما ان يتخذ شكلا سياسيا اذا قامت به الدولة مباشرة ، واما ان يتخذ شكلا اداريا اذا تم كتنفيذ لحكم تصدره المحاكم ، وهذا ما اوصى به النحاس حتى يصون للمسألة الطائفية نطاقها الطائفى دون ان تصطبغ باللون السياسى . ومن جهة أخرى يلحظ إشارة جندى عن الملك الى انهيار الائتلاف الوفدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرفى الصراع الطائفى . فكان فى ازدياد سلطة الملك وخلفائه ضد الوفد ، ازدياد لقوة رجال الكليروس المناوئين للإصلاح ، وبهذا طرا احتمال لم يكن قائما على عهد الائتلاف وهو الانتكاس بالخطوة التى تمت فى ١٩٢٧ وإلغاء القانون أصلا . وبدأ رجال الإصلاح يخفون من شدتهم ويتمرسون

في مواقع الدفاع ، فقبلوا تكون لجنة اوقاف الأديرة التي سحبت من مجلسهم سلطانه المستردة . ولم يكن مصادفة أيضا في إطار ذلك كله ، الا تعديل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود الى التشدد ملغيا تنازله السابق ومقررا بطلان هذا القرار انوزارى ، الا في ١٩٢٧ على عهد حكومة الوفد أيضا ، اى في نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا مواتيا له في نشاطه الاصلاحى . ولكن الوفد في هذه الفترة الاخيرة ايضا مالبت ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيمت وزارته في ديسمبر ١٩٢٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالقاء قرار ١٩٢٨ الا في عهد حكومة الوفد التالية في ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الإشارة اليه .

### \*\*\*

لم يمض اسبوعان على صدور قانون المجلس الملى ، حتى توفي البطريرك الكبير الانبا كيرلس الخامس في ١٧ أغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذى اخضع الازهر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملى الذى اخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة ، فانه يصعب القول الا بأنها انصدف ، هي التي جعلت وفاة كل من الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى والانبا كيرلس الخامس ، تحدثت بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلاهما لايشكو مرضا خطيرا غير الشيخوخة ، وكلاهما من انصار القديم والمحافظة . على انه لم تكن صدفة ان أعقب وفاة كيرلس الخامس ما أعقب وفاة الشيخ الجيزاوى من صراع بين المحافظين والاصلاحيين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورننج بوست في مناسبة كالية بأنه كان « رجلا قليل البصيرة والعلم ميلا للمشاكسة ، صبر الناس على حياته الطويلة العديدة الجدوى يأمل ان تنجح فرصة الاصلاح بعد وفاته » (٣٣) . ويذكر الاستاذ احمد شفيق ان الاقباط وجدوا في وفاة البطريرك فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت اطماع بعض المطارنة في المنصب وقامت حرب هوان بين الاتجاهين (٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركى أولا ، ليشغل مؤقتا منصب البطريرك توطئة لاجراء الانتخابات التي يختار فيها البطريرك . وشب الصراع من أول ايام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واستمر محتدما حتى المرحلة الثانية التي انتهت بنصب البطريرك الدائم الجديد ، فكانت المعركة معركة متصليتين . ومن جهة أخرى ، كان العهد قد تقادم وتناول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك ، اذ أطال الله عمر كيرلس فبقى في كرسى الرئاسة ثلاثا وخمسين سنة ، حتى أمسى وجوده كالاعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصور انه لاكثر من جيلين

سبقاً وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد أحد من القبط الأحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، إلا أن تكون مطوية في ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الأعمار . ولعل هذا الأمر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، إذ وقرى قلوب الغالبية أنهم يصعدون انتخاب «مرحلة تاريخية» ونيس انتخاب فرد ، وأنه اختيار الله وحده هو العالم بعلمه الزمني البعيد ، وأنه اختيار وحيد الغالب إلا يتكرر في حياة الأحياء .

على أن أهم المشاكل العامة التي احدثت بهذا الأمر ، أن الكنيسة بناء تنظيمي شخصي يعتمد على السلطة الأبوية ، وتندمج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعاً موضوعياً للاختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس ، ولاستمد من نظام وضعي ولا من اختصاص محدد ، ولكن من محض «خلافته الرسولية» يسار مرقس منشاء الكنيسة القبطية في القرن الميلادي الأول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع في عهد كيرلس الخامس مع المجلس الملى حول تنظيم الناحيتين المالية والإدارية من شئون الكنيسة وأموالها ، لا يكاد يظهر أن الأمر على نحو جاد في هذه الخمسين سنة أمر تنظيم اختيار البطريرك وأجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة حينها هي التي أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، وأعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والإدارات وتنظيم الإدارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة ، وأعيد فيها تنظيم الأزهر لتدريجياً ، وتبلور فيها نظام الملكية الخاصة . ولكن هذه الأعوام الخمسين اختفت كلها في طيات برده بطريرك واحد ومرت سراها كأنها العام أو بعض العام في تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرمى البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التشريعي والتنظيمي وخاصة ما يضبط منه عملية الانتخاب وينظمها . ويمكن أن يتصور أن البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناءً الفكري والنفس في النصف الأول من القرن التاسع عشر أيام ولاية محمد علي ، وقد شب في تلك الأيام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة وأديرة ، فهو ينتمي إلى ما كان يعتبر على أيام محمد علي قديماً ومحافظة ، لا إلى ما نشأ وقتها من مؤسسات حديثة . وكان في ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، إنما يستوحى قلمه ومسايقته ويؤيد القديم المحافظ ويتأيد به . فكان أمام الإقباط عند وفاته أن يختاروا بطريركاً جديداً ، وأن يقننوا النظم الموضوعية لأجراء هذه العملية ، وأن يخوضوا في الأمرين معاً نزاعاً بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين أبناء الحديث

من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسسته ، ومستوى رجال  
الكليروس أبناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن التاسع عشر  
ومؤسسته .

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطيركية ، الانبا يوعانس مطران  
الاسكندرية والبحيرة والمنوقية ووكيل الكرازة المرقسية يرشحه رجال الدين ،  
والانبا مكاريوس مطران اسيوط يرشحه انتصار النهضة الاصلاحية (٣٥) .  
اما يوانس فقد نشأ نشأة شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من اعمال  
البدارى بمديرية اسيوط ، وقيل انه في صباه كان يرعى النوق والجمال في  
دار من يدعى شنوده عباس ، ثم التحق بدير اليراموس بوادى النطرون في  
السنة حينها التي نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا في  
١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير ارادة رهبان الدير فيما يقال ، ثم رسم  
مطراناً للبحيرة في ١٨٨٧ ثم اضيفت اليه مطرانية المنوقية ثم عين وكيلا  
للكرازة . وكان قريبا لكيرلس يقاسمه شئونه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر  
بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الملى ، وكان  
ثاني اثنين نفيا في هذا النزاع في ١٨٩٢ (٣٦) . وفي المرحلة الاخيرة من عهد  
كيرلس آلت اليه جل مقاليد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الاديرة  
من المؤيدين له المرتبطين به ، مثل اوكاس مطران قنا واثناسيوس مطران  
بنى سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والاشمونين ومرقس اسقف دير  
انبا أنطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه اكبر المطارنة سنا ومقاما (٣٧) .  
وفي السنة الاخيرة من عهد كيرلس الير ان ثمة من يرشحون يوانس نائبا  
بطريركية ، فائثر ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يوانس مسئولية  
ما يروونه من فساد عم وتبديد الاموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريال  
جرجس رئيس الوزارة ووزير الداخلية عدلى يكن عن صحة هذا الامر ، ولم  
تهذا الخواطر الا بعد ان نفى الوزير ان الحكومة تفكر في شيء كهذا او ان  
هيئة دينية طلبت تعيينه (٣٨) .

اما الانبا مكاريوس فلم ينشأ في بيئة شعبية كيوانس ، انما ولد في ١٨٧٢  
لعائلة شهيرة بين القبط في المحلة الكبرى . وهو على عكس يوانس ايضا  
لم تقتصر دراسته على تعليم الاديرة ، بل حصل التعليم الابتدائي والثانوي  
بمدرستى الفرير بالمحلة وطنطا ، ثم التحق بدير انبا بشوى بوادى النطروق  
في السادسة عشرة من عمره ، وعين قمصا في ١٨٩٥ وقويه الانبا كيرلس  
الخامس فاتخذه كاتبها لاسراره ، ثم رسم مطراناً لاسيوط في ١٨٩٧ .  
ويعرف عنه في حياته ابدئية انه من انتصار الاصلاح ، اعد تقريرا مطولا في  
١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشماسية والقساوسة والاديرة ورهبانها  
واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الاوقاف ، وذلك في الفترة التي تمت  
فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الأزهر . وفي ١٩٢٠ قدم للبطريرك

رسالة بالمطالب الإصلاحية الالهية شاركه في اعدادها الانبا توفيلس أسقف منفوط . ومع نشاط «حركة اللائحة» في ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطابا مفتوحا وجهه الى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الالى اختصاصاته . وفي هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الإصلاح القبطي» بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعها في عواصم الاقاليم ، ودعت الى الرجوع الى لائحة ١٨٨٣ والى اقامه نائب بطريركي يستند البطريرك المسن ، والى ان يكون مكاريوس هو هذا النائب في مواجهة يوانس مرشح الاكليروس (٢٩) . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحا لحزب الإصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريبا . على أنه يلحظ ان مكاريوس كان مطران اسيوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطي في ١٩١١ ، فكان هو الداعي رسميا اليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا المؤتمر ورصيفه المؤتمر الاسلامي ، من ذكريات الشقاق الطائفي السيئة ، رغم المسلمون والاقباط معا في تناسيها سيما بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم المطران استثمار هذا الامر ضده . ولكن قل من هذا السلاح ان لم يعرف لمكاريوس في المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية ، وان رئاسته له كانت اقرب الى الرياسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو يذكر ، وان الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت الى حد ان بعضا من أعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من اظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن ابرز أعضاء الوفد المنادي بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الديني وبرضاء البطريرك ارضاء لجمهوره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطي المسلك فيما صنع (٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الاقباط طاقة من السخط الذي تراكم عشرات السنين ، حتى لبدو فلنظرة الخارجية ان انقسام خطيرا كان يهدد كنيستهم (٤١) . شب الخلاف في ايام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر ، ولو لم تأت وفاة سعد زغلول في ٢٣ اغسطس ليكسر من حدته ولترده الى حجه المناسب في نطاق الخلافات والمشاكل الأخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعا الى هذا الشعور بالحزن المرير لوفاة زعيم ثورتهم ، والى التريص لما عساه تأتى به الايام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل انه في اول ايام وفاة كيرلس فقد المطارنة والأساقفة اجتماعا اختاروا فيه يوانس للنيابة البطريركية ، ولم يشهد عن قرارهم الا مطرانا اسيوط ومنفوط ، وذلوا قرارهم بقوائم للتركية طاف بها قوم على الجالسين في سرادق العزاء على كيرلس (٤٢) . صدرت المنشورات باسم «مجمع المطارنة واساقفة الاقباط الارثوذكس» برشح وتركي «حضرة صاحب النياقة اخينا الحبيب الانبا يوانس» ريشما ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وفد من هؤلاء الى وزير الداخلية يقدمون اليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميا في ١٠ اغسطس بتأييد تعيين يوانس

نائباً (٤٣) . ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على أن اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الكليروس ، إنما يشاركهم فيه «الاراخنة» أي الرؤساء والأعيان من الأقباط . وحتى لو ملك الكليروس هذا الأمر ، فإنه لا يكفي لمصدر القرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعاً ، إنما يلزم أن ينزل قراره في مناخ عام من القبول ، وأن يكون على درجة ما من الإقناع حتى لا يستفز من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لابد ليوانس أن يظهر المهادنة للإصلاحيين ليحلب بعضهم أو ليبعثر جمعهم ، فإن لم يستطع لسائق خبرتهم به فعله أن يفعل ولو ليتشجع ببعض دعاويهم عن الإصلاح فتتهتز الخطوط الفاصلة ، فإن لم ينفع ذلك فعليه أيضاً أن يفعل ولو ليقدّم لمناصريه الغاظة من لغة خصومهم تعينهم في المواجهة ، أو توشى مظهرهم . لذلك أعلن يوانس في اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، أنه يقدر المسؤولية التي تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقدر المطالب الإصلاحية المثارة ، وأنه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملي الجديد ، وألقى بتصريحه هذا في جمع من أعيان القبط الموالين له منهم فوزى الطيمى وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من أنشط الداعمين له بين المدنيين (٤٤) . ثم بدأ الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم ، أي الطرد من الكنيسة (٤٥) . ولكن يبدو أن الرجل كان أضبط وأحفظ لتقاليد كنيسته وأدري بالزائق من أن يجيء في سعلوكه بما يمكن من إنفاذ هذا التهديد ، ولم يمكن حرمة على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فاشيع من مكاريوس ما ظن أنه ينتقص من مكانته من حيث إدارته غير الصالحة للمدارس التابعة لأبروشينه ، ومن حيث أن المذهب الإسقفي للكنيسة الانجبيزية انتشر بين الأقباط في عهد مطرانيته مما يثبت سلبيته في مواجهة التيارات الخصيمة فضلاً عن رياسته للمؤتمر القبطي (٤٦) .

ويظهر واضحاً أن ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والأملين فيه ، وقد بلغ تأييد أراي العام المستنير له مبلغاً يعيداً ، يركيه موقف هذا الرأي العام المخاصم للمالكيين زمام الكنيسة ، ويركيه ما اشتهر عن يوانس من كراهة لديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للإصلاح ، في وقت كان لفظا الديمقراطية والإصلاح فيه من أعذب النغم ، وكأنا كلمتى السر لدخول المدينة الفاضلة . وقد انتهالت البيانات والبرقيات من كل فجج تؤيد مكاريوس ، واطردت الاجتماعات العامة تركيه . كان من أظهر الهيئات المؤيدة «مجتمع الإصلاح القبطي» بفروعه في الأقاليم ، وجمعية الترفيق القبطية التي احتضنت فكرة الإصلاح من نهايات القرن الماضي ، وجمعية الحياة القبطية بالأسكندرية وجمعية الإخلاص وغيرهما ، وذلك فضلاً عن الإصلاحيين بالمجلس الملي العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملي الفرعية بالأقاليم . وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر في تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لأعيان القبط وترشيح المطران «الكفاءته

وطهارته ومبادئه الإصلاحية المتعمشة مع روح الشعب ...» ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية براه مؤيدا من مجتمع الاصلاح القبطى وغيره من الجمعيات . وتساعد الحماس الى حد أن الكنائس نفسها أثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط يوانس ، ويشجب المصلون بعد أن أحسوا نوع دعاية من رجل الدين ليوانس . عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت عن معارضاها ولو كان من وجوه القوم كلويس فانوس ، ولو استلزم الاسكات رفع العصي في الهواء . وسافر فريق من الاصلاحيين الى مسعد زغلول في «مسجد وصيف» يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة مسعد ، لتتقل اهتمام الجميع في لحظة واحدة الى موضوع آخر ، وانكسرت الحدة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بشرة أهدأ نسبيا (٤٧) .

كان حاصل الصراع في مرحلته الاولى ، أن الغالبية من ذوى الأثر في الراى العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وأفراد ذوى مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الاسماء من المدن والبنادر والمراكز . وان صحيفة «مصر» مثلا التى كانت تحصر على أن تفسح في صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز اليه في جل مقالاتها الافتتاحية وفي مقالات تدرس شئونة المنقبادى صاحبها ، ولا يلحظ تحفظ لها في تأييد المطران ، الا حذرها النسبى من تصاعد الخلاف الى ما يهدد الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تفاديا لهذا الخلاف المستقطب ان يرشح للنيابة البطريركية أحد العثمانيين مثل يوسف سليمان أو مرقس سمبكة أو جرجس أنطون (٤٨) .

أما الاتجاه المؤيد ليوانس فقد تركز في رجال الاكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة - وخاصة في الأقاليم - ممن للمطارنة نفوذ بينهم . وما يجب ملاحظته هنا أن التأييد الفعال هو التأييد الحاصل في أوساط الصفوة القبطية في مجالات النفوذ الاجتماعى ، لان المشاركة الجماهيرية في اختيار البطريرك لاتأتى من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، إنما مما يسمى بجماعة الناخبين ممن تحددهم لائحة الانتخاب ومن يسمون «بالأراخنة» وهم أساسا المهنيين أو من هم على درجة ما من الثراء المادى ، وفي هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثرا ليوانس ، ولا يكاد يظهر أن فئة من هؤلاء انحازت ليوانس في غالبها الا فئة الاكليروس . أما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس ، فيمكن أن يذكر منهم على قلتهم ، راغب اسكندر وهو من رجال الوفد المرموقين ، إذ أعلن تأييده ليوانس بعد ما صرح بأنه يوافق على مطالب الاصلاح وأرسل اليه برقية تأييدا له ، وقلينى فهمى ولويس فانوس ، كما أبدى فوزى المطيع وغيره ممن سبقت الإشارة اليهم ، وكان من أهم مؤيدى يوانس توفيق

دوس الذي قام بدور هام في هذا الشأن (٩). لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس في وقت اعادة اختصاصات المجلس الملى اليه وارتفاع موجة الاصلاحيين ضد يوانس وانصاره ، لذلك ظهر في البداية أن يوانس صاحب الكفة المرجوحة . ولكن من يعرف أن المسيطر على الابنية التنظيمية في أية مؤسسة هو الكاسب فيها ، مادام يتمتع بتأييد رجالها ومادات تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لايتهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك أن يوانس رغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القدر الملقى . أن يوانس رغم أن قسما كبيرا من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحى على الآخرين وبما لاتزال تقبض عليه من شئون المال والادارة . وقرارات الكنيسة مهما صادقت من معارضة خارجية فهي صاحبة القرار المسكة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضة ضدها منظمة ، فإن هذه المعارضة التى تأتى من خارجها لاتمثل سلطة اصدار القرار ذى الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضة الا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلاتصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الاكليروس مع يوانس لا ارتباطا به واقتناعا بمسلكه فقط ، ولكن رفضا للاتجاه الآخر الذى يرمى الى تصفية الجانب «الدنيوى» من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتردد رجال الدين في أن يتماسكوا حول كبيرهم . ولم يجد مكاريوس تأييدا له داخل الكنيسة الا من افراد معدودين يمكن اهمال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يائيه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، وكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لاتتأى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التى رشح لرياستها قد استقطبت ضده بحيث صار لا يصلح لها ولا تصلح له ، ولم يكن ثمة خيار الا أن يقتحم انصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيسا لها فحسب ولكن ليعيد صياقتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه ، وهذا امر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .



نشط رجال الكنيسة في تغيير الاوضاع لصالحهم ولو من حيث انظاهر . وكان المجلس الملى العام القديم والمجالس الفرعية القديمة لاتزال قائمة لم تجر الانتخابات بعد لتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضم من الرئاسة وثلاث العضوية لرجال الدين فضلا عن يناصروتهم من الاعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر اغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعو مجلسه للاجتماع ، واتخذت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الاعضاء وفي غيبة الكثير من المعارضين لهم ، وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يوانس للنيابة . صدر أول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة ابروشية يوانس ( ١١ اغسطس ) ،



تم مجلس طنطا ( ١٨ أغسطس ) ثم مجلس مفاغة ( ٢٦ أغسطس ) ثم شبين الكوم ( ٢٧ أغسطس ) فالنينا ( ٢٩ أغسطس ) فمجلس الجيزة وأخميم ( ٣٠ أغسطس ) قالا سكندرية ( أول سبتمبر ) قاسنا ( ٢ سبتمبر ) فالفيوم والبلينا ( ٥ سبتمبر ) . وقد بدأت الحركة من المجالس الفرعية حيث لا يتركز الانتباه العام ، ولم تعلن انقرارات كل فور صدوره ، إنما جمعت أولا ثم أعلنت معا ( ٥٠ ) . فلما فطن الاصلاحيون للامر هاجموا تلك القرارات ووصموها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون الجديد ، ولأن القرارات صدرت في غيبة الكثير من أعضاء المجالس وكان المطارنة والأساقفة هم من أوعز بها ( ٥١ ) . واصلت جمعية التوفيق في ٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجود أن تشكل المجالس المالية حسب القانون الجديد أولا والا يترك ترشيح النائب البطريركي للمجالس الحالية ( ٥٢ ) . ولكن هذه المعارضة لم توقف رجال الدين ، إنما بدؤوا تنفيذ الخطوة الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس المالي العام . وكان المجلس قد انعقد في ٤ أكتوبر وانعقدت جمعيته العمومية في اليوم التالي للبحث في الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الاوقاف القبطية ( اللائحة ) والنظر في مسألة تعيين النائب البطريركي ، ثم وجهت الدعوة لعقده في ١٧ أكتوبر للنظر في هذا الأمر الأخير وحده وينصدر الأمر الملكي بتعيين النائب ، فقبلت الدعوة باحتجاجات عالية من انصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع في اعناق أعضاء المجلس المالي مسؤولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الاقباط ومن مخاطرة بمستقبل الطائفة ، واستحافهم الا يستأثروا بأمر خطير كهذا ، فليس أعضاء المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الاثمانية ، ولا يصح لعدد كهذا أن يتخذ قرارا يتهدد الطائفة كلها سيما وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة ( ٥٣ ) . ولا حل يوم الاجتماع ووجه الأعضاء بتجمع جماهيري كبير يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليؤانس ، فاضطر الأعضاء الى تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر لدراسة الأمر ، واوكلوا الأمر الى كامل صدقي وكامل ابراهيم ( ٥٤ ) ( المستشار الذي شارك في إصدار الحكم المعروف بتبرلة احمد ماهر والنقراشي ) لدراسته . وكان العضوان من غير انصار يؤانس .

ادرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تكاد تفلت من ايديهم رغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبوه من تأييد جماهيري . فعدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الأساسي فورا وهو انتخاب البطريرك . نادى بذلك تادرس شنوده المنقباضي ، ووجهت اللجنة العامة لترشيح البطريرك خطابا مفتوحا الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار انتخاب البطريرك رأسا لأن الطائفة القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها ( ٥٥ ) . وكتب جرجس فيلوثاوس

عرض يدعم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعيين نائب بطريركي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا من ممارسة وظيفته، أما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات راسا. وذهب تادرس المنقبادي وآخرون الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة التنيبة الحبشية بالاسراع في نصيب البطريرك ليمكن من رسامة قسوس لها ، وذكروا لرئيس الوزراء ان النزاع بين الاقباط لن ينتهي الا باجراء الانتخابات النهائية . واتحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف ( ٥٦ ) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ، وبدأ الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته .

وفي هذا الوقت عرض الياس عوض على يؤانس فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فدعا الى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزي المطيعي ونخلة المطيعي وتوفيق دوس ( من الوزراء السابقين ) وبشرى حنا وفهمي وبصا وفخرى عبد النور وراغب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله وبسي انطراوس وصليب سامي وسيد اروس بشارة وميخائيل توما ووجبة مينا وفيليب مجدى وتادرس المنقبادي واهضاء المجلس الملى العام ، وقرر المجتمعون في ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الاديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملى ولائحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزي المطيعي ، وعضواها الاخيران هذان من فلاة المشايخين ليؤانس . وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركي ، بشرط ان يكون يؤانس هو رئيس كل من لجنتى انتخاب البطريرك والمجلس الملى ، وان تكون له ادارة الشؤون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله ( ٥٧ ) . وكان هذا الذى توصلت اليه اللجنة بجعل يؤانس يمارس كل وظائف النائب البطريركي بغير ان يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدا صالحا لاختيار يؤانس . وفي هذا المناخ انعقد المجلس الملى العام في ١٤ نوفمبر ، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يؤانس نظام انتخابات البطريرك الجديد فى مدى شهرين ، وان تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملى وثمانية من غير هؤلاء للبحث عن الاشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان اهم قرارات المجلس فى اطار النزاع القائم هو ان يعهد الى يؤانس القيام بالشؤون البطريركية لمدة ثلاثة اشهر ( ٥٨ ) . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الاشارة اليها لقرار المجلس الملى الذى توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التبرير الرسمي لتعيين يؤانس نائبا بطريركيا . واثار ذلك - ككل خطرة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطعن بطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وقد من انصار

الإصلاح ثروت باشا مطالبين إلا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملي ، وإن رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة ، فأكد لهم أن الحكومة يهمها التعجيل بانتخاب البطريرك ولا ترى وجها لتعصيد انتخاب نائب عنه (٥٩) . على أن رجال الدين استمروا في طريقهم ، كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من هدفهم ، واشتد عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملي ، وعدلوا عن مناورتهم مع اللجنة الثلاثية - التنازل عن اسم النائب البطريركي والاحتفاظ بوظائفه - إلى الاحتفاظ به اسما ووظائف ، وكشف يوانس موقفه الصريح من لائحة المجلس الملي وأعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون الجديد وإعادة اختصاصات المجلس الملي الكاملة إليه ، ولم يعبأ بالاحتجاجات التي ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكندرية يستنكرون موقفه ، طلب إلى البوليس أن يحاصروهم ويفض جمعهم ، ولما بدأ المجلس الملي يراجع موقفه السابق يضغط من الرأي العام ويضغط من انصار الإصلاح من أعضاء ، طلب يوانس من المطارنة أعضاء المجلس أن يستقيلوا من عضويته وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع آخر للمجلس في غيبة ثلث أعضائه طبقا للقانون (٥٩) . لقد ظفر يوانس ورجال الدين من المجلس بطلبتهم فلم يعودوا في حاجة إليه وأصبح انعدامه باستقالة ثلث أعضائه خير من بقائه واحتمال عدوله عن قراره . وقد قدم المطارنة أعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم يجد في ذلك تحريض الاصلاحيين للحكومة ضد يوانس ومطالبتهم بنفيه كما حدث في ١٨٩٢ باعتباره رجلا يحارب البرلمان الذي أعاد لائحة ١٨٨٣ ويحارب الحكومة التي لم تعينه نائبا بطريركيا (٦٠) .

وقد أدى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، إلى أن بعض انصار الإصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضاً على الخروج عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال إلى اجتماع كبير انعقد في فندق الكونتنتال في ١٦ ديسمبر ( ذات الفندق الذي شاهد اجتماع البرلمان الوفدي المنحل في ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه في مقره الرسمي وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور واستقاطها ) ، فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من أعلام القبط ووجههم ، منهم ثمانية من أعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين والسابقين وأعداد أخرى من الأطباء والسيادة والمهنيين ورجال العلم والجمعيات القبطية الموقنين ، ومن الأقاليم من الاسكندرية وبور سعيد وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرهم . وألقى الدكتور سوريال خطاباً دعا في نهايته إلى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية ، وقدم اسم القمص يوحنا سلامة مرشحاً للمنصب ، ثم ألقى نسيم جرجس رئيس جمعية الإصلاح خطاباً تاريخياً عن الكنيسة دعا في نهايته إلى انتخاب القمص المذكور ، ثم تكلم ابراهيم لوقا ( ويبدو أنه هو من نظم الاجتماع وأعد له ) ، فحبذ انتخاب

يوحنا وتكلم آخرون . تم طرح على المجتمعين قرارا بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غائبة الحاضرين ، وارسل القرار الى وزير الداخلية في ١٨ ديسمبر مع المطالبة باستصدار الامر الملكى بتعيين المذكور بطريركا . على انه يظهر ان هذا القرار قد اتخذ في عجلة من الامر ، اذ فوجيء كثير ممن حضروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك في هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عدد منهم ان هذا المسلك مما لا تمتطه الاوضاع العامة ولا اوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة في كليهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك « اهلى » وبين بطريرك سيتم انتخابه بالطريق الرسمى . وطلب البعض تأجيل القرار ومنهم حبيب المصرى ، ولويس فانوس الذى قوطع ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفدا اسيوط وبنى سويف ، وخرج منه بشرى حنا وجورجى خياط غاضبين قائلين ان الدعوة وجهت للنظر في « ترشيح » من يصلح للبطريركية ، ولم توجه « لانتخاب » البطريرك راسا . لذلك لم يستعج هذا القرار المتعجل ان يظفر بتأييد كبير من الراى العام القبطى (٦١) .

وفي الوقت الذى كان يتم فيه اجتماع الكونتنتال ، كان الملك فؤاد يوقع امرا ملكيا صدر في ١٦ ديسمبر بتعيين « الانبا يوانس مطران البحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائمقام البطريرك للاقطاط الارثوذكس لمدة ستة اشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد ، ويقوم الانبا المشار اليه بادارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية » . وجاء بدياجة القرار تبريرا لصدوره انه تنبى المبادرة لانتخاب خلف لكيرلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وأنه من الضروري لىتم انتخاب البطريرك بحسب هذا النظام ان يعين من يقوم بادارة شئون البطريركية ، وان اختيار يوانس قد تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء . وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة اوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليوانس شهرين آخرين ، كان آخر تلك القرارات في ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقى يوانس نحو عام كامل في هذا المنصب (٦٢) . وقد قوبل الامر الملكى بالاستياء المشوب بالوجوم ، اذ وجد معارضو يوانس انفسهم وجها لوجه امام الارادة الملكية التى شاركت في ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة لتردد المسامى بالاسراع في انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يوانس (٦٢) . ثم يصدر الامر الملكى على تقيض تلك المسامى . وجه الدكتور سوريال سؤالا الى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يوانس قائمقاما في الوقت الذى يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الملى في ٢٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائمقام ، وذكر ان مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركى ، فرد عليه الوزير ردا مبسرا مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائمقام

الجمعية ، فلم يرض سوريال عن هذه الإجابة وحول سؤاله الى استجواب .  
ولكن الاستجواب اجل مرارا ثم انتهى الى التأجيل لاجل غير مسمى (٦٤) .  
واذا كان تيار الإصلاح قد حاقت به الهزيمة في هذه المرحلة الاولى ، فقد لزمه  
ان يعتصم بوحدة الكنيسة مع الاعداد للجولة الثانية ، وهي اعداد النظام  
الذى يتم ترشيح البطريرك وانتخابه وفقا له ، ثم انتخاب البطريرك الجديد .  
كان المفروض ان تعد لائحة الترشيح والانتخاب في هذه الظروف .  
وكان اعدادها في مناخ « معركة انتخابية » من شأنه ان يجعلها هي نفسها  
مجالا من مجالات الصراع الانتخابي ، فلا تصبح اللائحة حاكمية وضابطة  
للحركة الانتخابية ، انما تصبح محكومة بهذه الحركة . وان كل اتجاه يؤيد  
مرشحا ما يهمله ان تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد  
منافسيه . وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية في وضعها . واذا  
كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة انها تستمد بعض احكامها من التقاليد  
الكنسية القديمة ، فان الذى يحدث عادة عند استقراء الامراف القديمة  
وقوانين السلف ، ان يختار كل فريق من احداث الماضي ومأثوراته وسوابقه  
ما يؤيد موقفه ، او بالأقل يستنبط من تلك الاحداث الدلالات التى تؤيد  
اهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والاعراف  
وطرائق السلف ومناهجهم . وكان اول ما اثير في هذا الجدل « القانونى » ،  
ان حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على ان يؤكد احقية في النيابة على اساس  
انه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب ( وكيل الكرازة ) ، فكشف  
الاتجاه الآخر ان هذا اللقب ناقص ، واصله ان - البطريرك هو مطران كنيسة  
الاسكندرية فلما انتقل مقره الرئيسى الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت  
العادة ان يعين وكيله عنه في مطرانية الاسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على  
كنيسة واحدة .، فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ،  
والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريرك .  
وقبل ان يؤانس امقط عبارة « في الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا  
المعنى الخاص ولضفى على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها . وطالب  
المناقشات في هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائما (٦٥) .

والنقطة الثانية التى ثار حولها الجدل ، ما قيل من ان تقاليد الكنيسة  
القبطية تحظر على المطارنة ان ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطريرك الا من  
الرهبان الخارجيين من سلك الاكثيوس ، وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين  
اذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط ان يكون من المطارنة .  
ومن جهة ثانية قيل ان صاحب الحق في الاختيار هو « الشعب » فلا يجب  
ان يتدخل رجال الدين . وان من رآوا عدم جواز تعيين نائب بطريركى مادام  
كرسى البطريركية خاليا ، طالبوا يؤانس ومكارىوس معا بالتنحي لانهما  
مطرانان (٦٦) . ويحكى حبيب المصرى ان لم يشد فرد من فكرة قصر  
الترشيح للبطريركية على الرهبان دون المطارنة (٦٧) . ويبدو ان انصار

يؤانس لم يستطيعوا في البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم رأوا ان المشكلة تشور في ترشيح البطريرك ، ولا تشور بالمستوى ذاته في تعيين القائم مقام البطريركي ، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائم مقام وعدم انتخاب البطريرك مباشرة ، ومن هنا كان عدول اتصار الاصلاح عن فكرة تقديم مكاريوس منافسا ليؤانس في منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكنسي القديم الذي لم يستطع هو ولا المطارنة ان يقاوموه في البداية ، ويكمن هنا سبب من اسباب العجلة التي لازمت الاصلاحيين واعلمت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما ادركوا خطورة المساعي المبذولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل ان المجمع الاكليزيكي المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة كيرلس الخامس ، ولم يكن في مقدور اعضائه جمعه قبل ان يعين له من يرأسه ، ويظهر ان تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة ان يفكروا في تدليل العقبة القانونية التي تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة اجتماعات وتداول في عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريال في رسالة وجهها الي يؤانس في الصحف ، واعتبر فيها اجتماع المجمع باطلا لأن الشعب لا يشترك فيه ولأنه يعقد بصيغة سرية ، وادعى ان من اعضاء المجمع من يفتقدون صفة الاسقفية « اذ ثبتت رسالتهم بطريق الرشوة وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور في المحاكم رسميا . . » وذكر ان من شأن القرارات التي يتخذها المجمع ان تجر الى سلسلة من الشقاق والتراشق بالحرومات مما يهدد الكنيسة ، وذكر ان رهبان كل من دير انبا بولا ودير انبا انطونيوس اوقعوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم الا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملي وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع باجراء الانتخابات (٦٨) . كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذي تم وضعه من غير ان تشترك فيه مجامع الرهبان ، وما لبثت هذه الحركة ان كسبت تأييدا واسعا روى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان، خاصة بعد ان انضم الي تلك الحركة رهبان الدبر المحرق ايضا ، وذكر هؤلاء انه لا يجوز اصدار اي قانون كنسي الا بعد تولى البطريرك ولا تجوز رئاسة القائم مقام (٦٩) .

سار المجمع في طريقه قدما ، يكتفى ردا على الهجوم الحاصل بالقول انه هجوم يسوء الى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها (٧٠) . ويركز همه في رصف القنوات القضائية به الى طليته . واتخذ خطوته الحاسمة عندما انعقد برئاسة يؤانس في ١٨ يولية ١٩٢٨ ، فاقترح الانبا يوساب مطران جرجا ان يتخذ قرارا يمكن المطارنة والاساقفة من تولى منصب البطريركية .

فأصدر المجمع قراراً من شقين ، أولهما أثبات أن القوانين الكنسية وتقاليدها الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران أو الأسقف إلى درجة البطريركية ، وثانيهما أنه صلوا عن هذه الإجازة ، فإن المجمع يقرر وجوب العمل دائماً بمبدأ ترقية أحد المطارنة أو الأساقفة إلى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي (٧١) . وبهذا لم يشأ المجمع أن يزيل من أمام يؤانس العقبات، بل شاء أن يحصر الترشيح في المطارنة والأساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل في تيارين فقط ، يرى أحدهما حصر الترشيح في الرهبان وحدهم فإن لم يصلح منهم واحد رشح علماني ، ويرى الآخر حصر الترشيح في الرهبان فإن لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد أنشأ المجمع بقراره هذا تياراً ثالثاً يحصر الترشيح كله في سلك الكهنة (٧٢) . وقد اكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة أخرى تنظيمية ( ضمنها المشروع الذي أمدته اللائحة الانتخاب ) جعل المجمع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وأن يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . والآن ذلك كله كالمادة موجهة من الاعتراضات .

والنقطة الثالثة التي نلح حولها الجدل ، أن مشروع لائحة الانتخاب التي أمدتها المجمع ، تضمنت حكماً يشترط في المرشح لمنصب البطريركية فيما يشترط أن يكون « راجعاً بتولاً » أي لم يسبق له الزواج . وإذا كان من شأن هذا الشرط أن ينسب به طريق الترشيح أمام القمص يوحنا سلامة الذي عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل أن يتربص ، فقد أشرع رجال الإصلاح أقلامهم معارضين هذا الشرط ، وقيل أن قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب المنقبادي يقول أنه إذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم في القرون الأربعة الأولى قبل أن ينشأ نظام الرهبنة ، وإذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق أن وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلوتاوس يقول أن البطريرك الواحد والستين ميلاً الثاني في القرن العاشر الميلادي كان متزوجاً . واستمرت المساجلة في هذا الشأن أمداً طويلاً وكثرت الأحاديث والمقالات التي تفند هذا الشرط والتي تثبته ، وأصدر عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة مثل جمعية الإخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد ثبتت الجمعية الأخيرة موقفاً جديداً حاصله أن البطريرك يجب أن يكون كاملاً بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة أو عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلي أن المطارنة أصروا على موقفهم في مواجهة هذا الجدل ، وقيل أنهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقية في الوظائف الكهنوتية كلها (٧٣) .

لقد أمد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس ١٩٢٨ (٧٤) ، وقد تناثرت الأخبار القليلة عن المشروع ولكن به بقي مطوياً لم

يعلن . وكان المروض أن يعد المجمع مشروعا ، وأن يعد المجلس الملى مشروعا آخر ، وأن يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل إلى صيغة مشتركة ترضى عنها الهيئتان . لذلك انتظر المجمع كم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملى شيئة . ولكن المجلس الذى تم انتخابه فى ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته إلى الوزارة فى ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكى الا فى مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من الالاحاح والاستعجال ، حتى أن الدكتور مسوريال قدم فى ١٩ مارس سؤالا بمجلس الشيوخ إلى وزير الداخلية مصطفى التحاس من سبب تاخر اعتماد النتيجة ، وأبدى تخوفه أن يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة إلى الحكومة وتستجيب له ، قبل أن يتسنى للمجلس الملى الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته فيه لأنه « لا يمكن أن يعدل عن ميوله الرجعية التى حاربه ( حارب يؤانس الشعب ) بها مدة نصف قرن » وأن الانبا يؤانس يجرى اجتماعات سرية بزملائه لاصدار قرارات عرقية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بالا تعتمد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذى يتقدم به المجلس الملى . وأجل السؤال أسبوعا فأسبوعين ثم رد عليه الوزير وأعدا أن يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملى ، ولكنه رفض التعهد بالتزام الحكومة بالمشروع الذى سيصدره المجلس «لأنها لا تعرف ماذا سيصدر» (٧٥) . وإذا كان المجمع قد استحسن فى البداية أرجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملى ، فقد عدل عن الأرجاء بعد أن شكل المجلس ، فقدمه الانبا يؤانس والانبا لوكاس فى ١٢ يونيه . ويأدر المجلس الملى من جهته فور تشكيله إلى اعداد مشروعه الذى قننه سابا حبشى (٧٦) ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بإيام ، فأسقط «البتولة» من شروط الترشيح ، وأجاز ترشيح علمانى من غير رجال الدين للبطريركية اذا لم تتوافق فى الرهبان الموجودين شروط الصلاحية (٧٦) ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح ماخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وخاصة «المجموع الصغرى» ، واقترح أن تشكل لجنة الترشيح من ممثلين من كل من المجلس والمجمع فلايستبد المجمع بالأمر وحده».

أحالت الحكومة المشروعين إلى قسم قضايا الحكومة الذى يرأسه عبد الحميد بدوى ، فاستنبط القسم منهما مشروعا واحدا أبلغ للجهتين لسماع ملاحظاتهم وقد استبعد مشروع الحكومة كل مايتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبة ، على أساس أن تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والاجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز فى الانتخابات وطريقة الانتخاب ، أما غير ذلك فيترك للتقاليد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الملى هذا النظر «لأنه أكثر انطباقا مع كرامة القبط» . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لطائب المجمع وأكثر ميلا نحوها ، إذ قصر حق انتخاب النائب البطريركى على الطائفة والاساقفة ، وإذا مكن للجنة الترشيح من



السلطات ما يخشى معه من التحكم ، واذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجميع واحد من التأثير الفعال في نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك النواحي الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملى (٧٧) . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التي خلفت وزارة النحاس في ٢٥ يونيه بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية في اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، وأثر ذلك برجحان كفة المجمع في هذا النزاع الطائفي وبميل المجلس الملى الى الملاينة ، وقد سبقت الإشارة الى خشية المجلس الفاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلاً . ويبدو أن هذا الوضع قد انعكس في مشروع لائحة الحكومة . وأنه انعكس في موقف المجمع تشلدا وتصلبا . كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة وأنه «في تأييد دولته للأقباط في مطالبهم الإصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المذهب الراقى بينهم ، لأن الأقباط الذين جاهدوا عقودا كثيرة من السنين في سبيل الإصلاح يقدرون الآن ما يعمل لتتويج هذا الصراع» (٧٨) . ولخص حبيب المصري الموقف كله قائلا «طرات ظروف خاصة لا محل للكلام منها هنا ، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (لانتخابات) ... وطوى المشروع الاصلى مؤقتا» (٧٩) .

### ★★★

والحاصل ان الاصلاحيين من اعضاء المجلس الملى ، وجدوا انفسهم بعد تشكيل المجلس وجها لوجه امام خصمهم العنيد يتولى رياستهم بحكم منصبه الدينى ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد أشيع أن يؤانس يفكر في منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وأن سوريال سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس مالبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيله له وشكل لجانته الأربعة الخاصة بالمدارس والكنائس والاقواف والاديرة ، وفرر الاجتماع يوما حتى ينتهى من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التى انماها في ١٢ يونيه (٨٠) . ومالبثت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى مايقوى نفوذ الملك ، وفي هذا كان اجتماع المجمع المقدس في ١٨ يوليه الذى قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة ، الامر الذى استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطابا الى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه الى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرح الامران الملكيان اللذان صدرا بتعيين يؤانس قائما ومد مدته (٨١) . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركا بوضع الايدى عليه في شهر اغسطس مما اثار موجة من الاحتجاجات ، ومما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما في هذا المسلك من تحد لسلطانها . وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس (٨٢) .

وفي الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حول الاشراف على الاوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريك والاقواق ، وتشعبت الدروب بين هذين الامرين ، رأى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لانها ذات الاولوية والاهمية ، ورأى البعض التركيز على مسألة الاوقاف . وارسل المجلس الملى الى رئيس الوزارة ثانية يخبره ان اختيار يؤانس قائمقاما كان بناء على وعد قطعه على نفسه بالا يمرقل اصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، وان يؤانس الذى سبق ان طلب الى دبرى العذراء وانبا بشوى (المشمولة اوقافهما بنظارتها) الاذعان لهذا القانون ، عاد وتكل عن وعده وبدأ يحض رهبان الاديرة على معارضته تسليم الاوقاف للمجلس ، وعين نظارا جددًا لبعض الاوقاف الشافرة مستلبا سلطة المجلس الملى ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات للمطارنة والاساقفة ليضع الحكومة امام الامر الواقع لتعينه بطريكًا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يؤانس ، وصحب ذلك صدور بيانات تأييد مطولة للمجلس الملى (٨٢) ، واتار يؤانس من جهته العقوبات فى وجه مشروع لائحة الانتخاب الذى اعدته الحكومة فى مقابلة له مع عبد الحميد بدوى ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقى هو ورؤساء الاديرة مصريين على عدم تسليم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير فى انشاء ادارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يرأسها مدير قبطى مستعينا بمجلس استشارى من اربعة من العلمانيين واربعة من رجال الاكليروس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكى لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برئاسة البطريك وخمسة من العلمانيين ، وهو المشروع الذى اقترحه نخله المطيعى وزير الزراعة فى وزارة محمد محمود (٨٥) . ثم طرح على المجلس الملى اقتراح انشاء لجنة اوقاف الاديرة التى سبقت الاشارة اليها ، وكان توفيق دوس محامى البطريكية يحضر تلك الاجتماعات ، وانقسم المجلس بين من يدعو للملائنة خشية الفاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصرون على المخاشنة ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقلالهم منه ، كان منهم نخلة نادوس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشى ويس مجلى وليبيب سعد (٨٦) .

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضوح ان الامر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه الاستعجال يتعلق برقبة الكنيسة الحبشية رسامة مطارنة لها الامر الذى يحتم الاسراع فى نصب البطريك . واذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يحث احدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع اى طرف من عرقلة مشروع الطرف الآخر ، فقد وجد فيه الآن - وجباضة بعد ضعف المجلس الملى - مورد قوى للاسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التى يحظى بها يؤانس على كرسي الرئاسة . واعد

توفيق دوس مشروعا سريعا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في اول ديسمبر ١٩٢٨ . وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطيريك وان تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والاساقفة ورؤساء الاديرة (٢٤ شخصا) ، وأعضاء المجلس الملى وبرابه (٢٤ شخصا) ، وأعيان من الطائفة حددوا بأسمائهم منهم وزراء سابقون وأعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبه وتوفيق دوس وقليني فهمى ونخلة المطيعى وفوزى المطيعى ومرقس حنا ومرقس سميكة وجورجى ونصا وجورجى خياط ومراد وهبة وصليب سامى ووهيب دوس . وحل ٧ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات (٨٧) .

وينشر هذا الامر الملكى ليقتن الجميع من حتمية انتخاب يوانس ، لأن جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليوانس وفيهم كثيرون ممن سبق ان اعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . واثار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذى اوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تعمد قوة كبيرة من البوليس امام دار البطيركية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابى ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يوانس بأغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على ٩ أصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطونى على صوتين وبطرس مطران أخميم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات تمت فى جو من التوتر ، وان سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الامر الملكى بتعيين يوانس بطيركا للاقباط الارثوذكس فى ٩ ديسمبر (٨٨) .

### ★★★

جرت الانتخابات للبطيركية بين خمسة مرشحين ، يوانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الاكليركية ، والقمص حنا الانطوانى رئيس دير انبا انطونيوس ، وبطرس مطران أخميم ، وقيل ان الراهب عبد الملك المنفلوطى وكيل دير انبا انطونيوس كان مرشحا وايده مجمع رهبان كل من دير ودير انبا بولا ولكنه توفى فى يولييه ١٩٢٨ (٨٩) . ويظهر ان لم يكن لحنا الانطونى ولا لبطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس رغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الاكليركية ، ورغم كونه من انشط الدعاة والمنظمين لاتشاء ~~ملازم~~ <sup>ملازم</sup> الاحد ومصدر صحيفة «الكرمة» ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس فى هذا الوقت المبكر قد صار قطبا يلتف حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة . ويظهر انه هو ذاته كان زاهدا فى الترشيح لا يتحسس له ، وصرح غير مرة انه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو «الا يكلف احد نفسه مؤونة السعى من اجلى فى هذا السبيل» ، واتى لسعيد بان وقفت نفسى على خلع المدرسة الاكليركية ، وقد اثير اسمه ن اجتماع الكونتنتال وعرض امر عزوفه عن الترشيح . ولكنه بقى مرشحا زمنيا لاصرار «لجنة تركية البطيريك» على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد

محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس ، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الإصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة (٩٠) .

استقطب الترشيح إذا في يوانس عن الأكليروس ويوحنا سلامة عن الإصلاحيين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفا مشتهرا مثل مكاريوس تفرضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين . إنما كان محدود الشهرة نسبيا تلتف حوله حلقة من الأنصار النشطين ، وكانت هي من قدمه على أنه ممثل الإصلاح ونجحت في أن تكسب له تأييد التيارات الإصلاحية كنه . . ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة أن قلما كبيرا من التأييد الذي ظفر به يوحنا إنما جاء معارضة ليوانس أكثر من معيضة عن المعرفة الواثقة المتينة بيوحنا . ولد يوحنا - سيف سلامة - بمدينة جرجا لأب قمص يرأس كهنة البندري ، ولاسرة دينية فيها قسيسان من أعمامه وقسيس من أخوته . . وفي ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الأكليركية ، وهي السنة نفسها التي أشرف فيها تادرس المنقبادي على المدرسة بتوصية من بطريركس غاللي ، والتي أنشأ فيها المنقبادي صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التي توفيت بعد عامين ، فالتحق بسلك الرهبنة في الدير المحرق . ثم عينه يوانس أسقفا للدير حيث بقي عشرين سنة ألف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيل البطريركية الخرطوم وبقي فيها حتى كان ترشيحه للبطريركية . وقيل أن كيرلس الخامس رفض مرارا تعيينه مطرانا للجزيرة والقيوم لسابقة زواجه التي أفقدته شرط البتولية ، وقيل أن له ابنة متزوجة (٩١) . وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك في صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية (٩٢) . مما سلفت الإشارة إليه .

على أن أهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعمين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقالا بامضاء «قبلى حر صميم» يهاجم يوحنا من زاوية أنه يسفى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الإسقفية الانجليزية (٩٣) . وكتب المنقبادي عن «المشكلة القبطية» . . وتدخل المندوب السامى « فأشار الى مايشاع من أن اللورد لويد المندوب السامى البريطانى يؤيد الإصلاحيين ، وحاول الكاتب أن ينفي هذا الزعم (٩٤) . وحتى أن الكنيسة الاسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسي اسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس أن تتدخل سلطة اجنبية في ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية (٩٥) . والثابت ان القمص ابراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايخين ليوحنا ، وإذا كان سوربال جرجس هو الداعم لؤنمر الكونتنتال ، فالواضح أن كان لوقا المنظم الرئيسى للاجتماع وان غالبية الدعويين كانوا من أنصاره (٩٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الى في ١٩٣٩ (بعد انتخابات يوانس بأكثر من عشر سنوات) انكشف علنا قسم من العلاقات المكونة لموقف ابراهيم لوقا . ذلك

أن الكنيسة الاسقفية - شأنها شأن الكنائس الغربية الأخرى - أطرد سعيها  
 منذ عهد كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، إلى ضم الكنيسة  
 القبطية لها أو النفوذ إليها ، وازدادت سعيها على عهد كرومر ، وصادفت  
 مقاومة البطارقة المتتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة  
 الاسقفية اهتماما إلى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم في البداية  
 باسيلي بطرس الذي عين في ١٩٠٦ ضابطا بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرسا  
 للدين بالقسم الثانوي منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبي التبشير  
 الاسقفى فقبلا باسيلي بطرس اليهما ليساعدهما على الاتصال بالطلبة الاقباط  
 وعلى انشاء جمعية اصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهضة الطلبة المصريين  
 في ١٩٠٨ . وسافر باسيلي إلى لندن في ١٩١٠ وعاد نشيطا في دعوته رغم  
 تحذير كثير من القبط له ، ثم تقل وتقل جمعيته من مقر جمعية الشبان  
 المسيحيين إلى منفي مستقل صار مركزا للوعظ والتعليم البروتستانتى ،  
 وكانت خطة جاردنر لا أن يجلب إلى دعوته أفرادا من القبط يتركون كنيستهم  
 إليه ، ولكن أن ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد اثرهم في  
 غيرهم . وقيل أنه استطاع أن يجلب إليه بعضا من الشباب تطوعوا للخدمة  
 الدينية في ١٩١٥ ، وانتحق خمسة منهم في العام التالي بالمدرسة الكاثوليكية  
 حيث تخرجوا في ١٩١٨ . وكان على رأس هؤلاء ابراهيم لوقا الذي صار  
 فيما بعد راعيا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندي وأصف الذي سافر يتعلم  
 طب الاسنان في إنجلترا ، وحافظ داود الذي صار مع زميله السابق من اعمدة  
 جمعية اصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ ١٩٢٢ تقوم بنشاط  
 اجتماعي واضح بين الشباب سواء في القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف  
 سنوية بالاسكندرية ومن يتولى الوعظ فيها قساوسة من البروتستانت مثل  
 حبيب سعيد (٩٧) . وقيل أن ابراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس  
 بأن الوقت حان لأن يتبادل قسوس الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ في  
 كنائس بعضهم البعض (٩٨) . وأصدر راغب مفتاح بيانا ذكر فيه أن ابراهيم  
 لوقا كان في تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانثيه في خدمة قداس الكنيسة  
 الارثوذكسية مما دعا البطريرك إلى ابطال ذلك (٩٩) . وفي مقابلة شخصية  
 ذكر الاستاذ راغب مفتاح أن القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا منهم  
 وفقا لبرنامج بروتستانثى فصارت ميولهم غير ارثوذكسية ، وأن جاردنر كان  
 يصدر بالعربية مجلة باسم « الشرق والغرب » ، وكان لوقا ممن تعلموا على  
 جاردنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك وأصدر مجلة « اليقظة » التي تهدف إلى  
 التقريب بين الكنيستين الاسقفية والقبطية والاقناع بتقارب عقيدتهما ، وذكر  
 أن الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية ، وأن  
 الباعث على ذلك كان باعنا سياسيا تنغيه السياسة البريطانية . وذكر  
 الاستاذ مفتاح في توضيح السياق التاريخي لما جرى في انتخابات يوانس ،  
 أن منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاه بطارقة محض عبانزهاد ليسوا

من رجال العلم ، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وإن كان كيرلس الخامس في سنيه الأخيرة لا يكاد يقرى من أمر نفسه شيئا يسيطر عليه المخيطون به . لذلك قوى مطلب الإصلاح لدى جماهير الأقباط وزاد التمسر لما واجهه ابطريرك مطلبهم بالرفض ، يدفعه في الصلابة عناد يوانس . لذلك ظهر « حزب الإصلاح » وفيه أبراهيم لوقا ، وفيه أيضا فوزى المطيمى وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردتر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الإصلاح فقفعت الى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الإصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل الى هذه الجماعة عن طريق جاردتر ( الذى كان حقة الوصل بينه وبينهم ) يعلمهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده . وظنت الجماعة ان اللورد لابد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خاصة على الملك قواد . واستمر المندوب السامى يؤكد نحو العام أن يوحنا هو من سيكون البطريرك (١٠٠) . وفي مقابلة شخصية ايضا ذكر الاستاذ راجب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة في انتخابات البطريركية (١٠٠) .

أما بالنسبة لعلاقات الانبا يوانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحا ان كان الملك يظهره ويشد أزره . ينسب بذلك سياق الاحداث السابقة من تعيين يوانس ثانيا وعن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يوانس في النهاية . والحاصل انه لم يكد ينتصف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح علاقة الانبا بالملك : كتب المنقبى ان كبار الرؤساء الدينيين لجأوا « الى الحكام » ملحين عليهم لاختضاع الاقباط لارادة هؤلاء الرؤساء رغم ان الشريعة المسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازى المستعين بالقطع أو الحرم . وكتبت صحيفة مصر ان اشاعة تتردد « من ان هناك عزما لدى المراجع العليا على إصدار مرسوم ملكى بتعيين الانبا يوانس بطريركا » . وحاولت نفى هذه الشائعة احراجا « للمراجع العليا » فيما يبدو . ولما انضمت هذه المساندة الملكية اجتمع بعض من أعضاء المجلس الملى ولهمهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما اشتهر من اتجاه « البغض » الى مباغتة القبط بتصب يوانس بطريركا رغم ارادتهم ، ونشرت برقيات الاحتجاج على هذا الزعم . ثم عادت صحيفة مصر تحاول احراج الملك قائلة « لا يمكن للحكومة اكراه الاقباط على قبول من لا يرغبونه رئيسا دينيا عليهم » ، « ومن زيادة الافراط في التضليل على العقول يذيعون بلا خجل ان جلالة الملك قد اختار نيافة الانبا يوانس دون مسواه بطريركا للاقباط ، وهذه جسارة كبرى واقتراء على جلالة صاحب العرش الذى بهم ذاته الكريمة عدم اغضاب مليون نفس . . » ثم نشرت مقالا آخر « تتردد شائعات مختلفة . . تكاد كلها تتفق في نقطة واحدة هي ان تعيين الانبا يوانس اصبح أمرا فى حكم المقرر استنادا على تحدة امور منها تركية المطابقة له وقبول بعض أعضاء المجلس الملى تعيينه ثم الوعود المغطاة له من بعض السلطات

العليا . « واستبعدت أن تكون وعمودا كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعمد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنتقادي يقول « أن الأقباط على بكرة أبيهم يجلون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعا ويعتقدون أنهم اسمى مقاما وأرفع شأنًا من أن ينقادوا إلى مساع فردية » .. ثم قال في مقال آخر أنه من المحال أن يفضّب الملك القبط جميعا من أجل رجل واحد (١٠١) . ويحكى جرجس فيلوثلوس أنه بينما كان القبط يعملون على ترشيح كفاء يحقق الإصلاح ، واتجهت الأنظار إلى يوحنا سلامة ومال البعض إلى أحد رؤساء الأديرة ، وظهر من يطالب إقامة يوانس بطريركا « ناسبا ذلك إلى اعتراف سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الأمر الملكي ، ونشرت «الأهرام» عن صحيفة «المورتنج بوست» أن القمص يوحنا سلامة كان يتمتع بأغلبية كبيرة ، فلما عرض الأمر على رئيس الوزراء «تدخلت سلطة خفية .. وعلم أن في النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع أية معارضة قبطية في تعيين الأنبا يوانس بطريركا» .. (١٠٢) ، وأشار حبيب المصري إلى هذا الأمر بقوله « .. أنهم يستعملون علينا الحكومة أحيانا ويستعينون بها ويطلبون تدخلها إذا وقع بيننا وبينهم خلاف .. » وذكر أن الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة « لم تشد من هذا إلا في تولية يوانس غفر الله له ، وكان الشذوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الأقباط الذين عاشروا تلك الحركة .. » (١٠٣) . كما أكد الاستاذ راتب مفتاح ، أن الملك فؤاد كان يميل إلى أن يكون يوانس هو البطريرك .

ومن المعروف أن الملك عندما كان يعمل في أمر كهذا لم يكن يظهر مباشرة كطرف سافر ، إنما يعمل من خلال الوسطاء ، ويدرك اتجاهه « كمراجع علميا » أو سلطة « نافذة القول » أو « أيد خفية » حسب التعبيرات التي اصطلح عليها في ذلك الوقت مشيرة إليه . وأن الشواهد تشير إلى أن بنا معروف في النشاط في تأييد يوانس . ويذكر الاستاذ راتب أسكندر ( في مقابلة شخصية ) أن الأمير عمر طوسون كان نشيطا في تأييد يوانس ، وكانت تربطهما صلة صداقة وثقتهما أقامتهما بالإسكندرية . ويؤكد هذه العلاقة أن الأمير لما ألف كتابه « وادي النظرون » في ١٩٢٥ أهذاه إلى صديقه الأنبا « أن الصداقة التي توفقت مراها بيننا أوجت إلى أن أهدي كتابي هذا إلى غبطتكم . » . ومن جهة أخرى عرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصارا لـ يوانس . كان توفيق دوس من مؤسسي الأحرار الدستوريين ، وكان عضوا بلجنة الثلاثين التي وضعت دستور ١٩٢٣ وعرف دقاقه قبها عن التمثيل النسبي للأقباط وانضمام يوانس إليه في موقعه . وكان وزيرا في وزارة زبور سنة ١٩٢٥ مع الأحرار الدستوريين ، ولكنه تورط في الاستقالة معهم مع أزمة عبد الرزاق وطرد رئيس الأحرار من الوزارة ، فاستقال من الحزب أيضا ، وظهر أنه « ارتبط مع غيرنا بعمود » كما يحكى الدكتور هيكمل علي لسان عبد العزيز فهمي وقتها (١٠٤) . وسار بعد ذلك

في النشاط السياسي المستقل عن الأحزاب وعاد وزيرا مع حكومة صديقي الملكية في ١٩٣٠ . وكان دوس أيضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية بالبطيركية والأديرة اذ كان وكلا من أوقاف الأديرة . وقد عرف ان أسقف الدير المحرق أنفق من أموال الدير الفين من الجنيهات في حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦ (١٠٥) . وفي المقابلات الشخصية ذكر الأستاذان راعب إسكندر وراعب مفتاح ان دوس كان يستفيد كثيرا من وكالته من هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته المزدوجة بالملك وبالبطيركية مما مكته ان يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة ، كما عرف انه حضر اجتماع المجلس الملي عشية صدور الأمر الملكي بتشكيل جماعة الناصحين للبطيرك ، وهو الاجتماع الذي انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة أوقاف الأديرة مما أدى ببعض الأعضاء الى تقديم استقالاتهم (١٠٦) .

أما سبب مؤازرة الملك ليؤانس ، فالملاحظ بشكل عام سعى الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية . واذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهرة الأقباط يدعمه لمبدأ الجامعة الوطنية ، فلم يكن الملك بنزوعه الى الفطاء السياسي الديني ان يتجه للقبض الا من خلال كنيستهم ، كما يتجه للمسلمين من خلال الأزهر . فمن المنطقي عندما يلحظ الملك نزاعا بين الكنيسة كهيئة دينية ومن المجلس الملي كمئة علمانية منتخبة ان ينحاز للهيئة الأولى . وفي مقابلة شخصية مع الاستاذ ابراهيم فرج ، ذكر ان حكومات الاقليات كانت دائما تمالي رجال الدين ، كما كان الملك يصدر في تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر منه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ ، وكانت اللوائح التي تصدر في عهد الاقليات تميل الى التوسعة في سلطات رجال الدين والتنسيق مع المجلس الملي . وذكر ان تأييد السراي ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك ، كل هذا مرجعه الى غريزة الاستبداد في كل والى انضمام البطيرك الى السراي وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية (١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهي الى ان الانجليز كانوا يؤيدون مرشحا ، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر ، ويبدو من هذا للوهلة الأولى ان كل هذا الصراع الذي احتدم ، كان وراءه هذان الظهيران . واذا كانت الاحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبمدها قد عرفت في ظروف خاصة درجة او درجات من انخلاف بين السراي والاحتلال ، اذ تحاول السراي ان تزيد سهامها في نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال ، او تحاول ان تداعب حليفا جديدا ينتظر وفوده ، او يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السراي وخصومها او طفاؤه الآخرين . ان كان ذلك فان الخلاف بينهما لا يفترض كامر مسلم ، انما يحتاج في كل حالة الى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته . والحاصل ان السياستين الملكية



والانجليزية بعد غرة من التقاعد النسبي ( في نطاق حلفهما المضروب ) في نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف ، قد سارتا الى التلاقى بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يساعدهم لويد في تنبيه « المتطرفون غير المسؤولين » ، ولم تلافى السياستين قبل ان ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة النحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندين الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطريرك في هذه الفترة عتيها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مساندة البطريركية من المسائل الجانبية التي يمكن الخلاف بشأنها يفر ان يتأثر أو يتهدد السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل فيها الى درجة عالية من الاحتدام ، وان كلا من الظهيرين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطقي ان ينظر كل من السراي والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخاسر في هذه المسألة . لذلك يقوم الظن ، اما بان رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقبة ، واما انهم لم يستعملوا كل سلطانهم لانقاذ رغبتهم لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، انه وان كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة ، اذ كان الراوى صغير السن ابان فترة ترشيح يوحنا ضد يوانس (من مواليد ١٩٠٤) ، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذا ثقافة انجليزية ومماش كثيرا في جو الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فعلقت به تلك الصفة وصارت ضده لا له . وان رجال السراي في تأييدهم ليوانس كان من صالحهم ان يصوروا الامر على اساس ان سبب تأييدهم ليوانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال ان الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضه اللورد اللبي عليه من حماية الانجليز للقط . واستبعد حضرته ان يكون للانجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه » (١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ راجب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة ( من مواليد ١٨٩٨ ) ، وساهم بقسط وافر في المعركة الانتخابية ، وكان اكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من المتحمسين للاصلاح وايد يوحنا سلامة ضد يوانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يميل الى يوانس ، وان من اعضاء المجمع المقدس ذاته من ايد يوانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية ، ولم يكن لهذا البعض ان يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة اخرى وعد « حزب الاصلاح » بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكد وعده اكثر من عام ، وكان للمندوب السامي سلطان قوى على الملك فؤاد خاصة . وتوالى الايام حتى صدر الامر الملكي باختيار جماعة الناخبين

( أول ديسمبر ) ، فعرف الجميع من أسماء التناخيين أن الفوز مقود ليؤانس . فسارع المحيطون ببوحنا يتصلون ساخطين بلويد ( عن طريق جاردنر ) فطمأنهم لويد وأكد وعده أن بوحنا هو من سيستخب . ولكن انتخب يؤانس بعد ذلك بأسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح أنه أدرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين في هذه المسألة إذ استمر يشجع أنصار بوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز ، وفي الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس ، وأن لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج إلى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستبشرين ومجموعة الإصلاح عنها . وذكر أن الأحداث التي تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى . فلم يكد يؤانس يظفر بالمنصب ويهزم جماعة الإصلاح وخاصة جماعة إبراهيم لوقا ، حتى أرسل لويد رسالة عن طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا أن ينضم أنصاره إلى الكنيسة الأسقفية . فلما استلم لوقا الرسالة - وكان قاضيا من الفصل - عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الاستاذ مفتاح ، وطلب لوقا إليهم الانفصال عن الكنيسة الأرثوذكسية ، - فاعترض عليه راجب مفتاح قائلا « إذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون ممن تريدون إصلاحهم . إذا كنتم مختلفين فلا يجب أن تنفصل » واستجاب جمهور الحاضرين لراجب مفتاح في هذا الموقف ، « وعرفت أخبارا أكيدة أن هذه كانت رسالة موجهة من لويد رأسا » ، وذكر أنه قاطع لوقا نحو ستة أشهر ثم حاول لوقا أن يسترضيه فشرط عليه راجب ألا يدخل السياسة في الدين ، فومده لوقا بقطع علاقته بالانجليز ولكنه لم يف بالوعد ، فصادت القطيعة ( ١٠٩ ) .

وأن مما يشير إلى الاجتماع الذي عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة ، أن صحيفة مصر نشرت في ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس ، بوقية أرسلها راجب مفتاح إلى يؤانس قال فيها « لن أترف بك بطريركا ولن انفصل عن كنيسة وأعلنك أنت منفصلا عنها بحكم قوانينها » . وخلال انتخابات المجلس الملي في ١٩٣٩ ، أصدر راجب مفتاح بيانا حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راجب له ، وقال أنه يتحدى إبراهيم لوقا ( وكان لوقا لا يزال حيا ) في صحة هذه الحكاية ، وفي أن طلب الانفصال كان بناء على طلب « جهة أجنبية » ، وفي أن راجب حذر لوقا « بعدم مزج الدين بالسياسة وفي أن مفاوضات جرت بين لوقا وبين أرسالية أجنبية » ، لتعيينه قسيسا بها ( ١١٠ ) . وصدر بيان آخر وقتها حكى أن لوقا ذكر في الاجتماع الذي عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس « أنه حان الوقت للانفصال عن الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة » ( ١١١ ) . وما يشير أيضا إلى هذا الجانب ، أنه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لإرسال بعثات دينية قبطية لانجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس فلما توفي هذا البطريرك وانتخب المجلس الملي الجديد وحين يؤانس قائما،

رغب بعض أعضاء المجلس في ١٩٢٨ في إيفاد تلك البعثة ، فقارمها يوانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران أسيوط وغيرهم ، وأصدر المجمع المقدس قرارا في السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع ديني محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتهاليم الارثوذكسية ، فلا يجوز أن يستأثر به المجلس الملى دون الرجوع الى الهيئة الدينية المختصة ، وبعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وان ارسل هذه البعثة الدينية من شأنه أن تم أن يحقق رغبة الكنيسة الاسقفية التي تحاول دائما اخضاع الكنيسة القبطية لها ، ثم عدد القرار نزاحي الخلاف في العقيدتين (١١٢) .

واذا كانت سبقت الإشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسة القبطية ، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة ازاء ما يفرقهم او يشيع عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم . واذا كان الاقباط كشأن غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الانجليز كدعوى رغب الاحتلال فيها لتبرير بقائه في مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبي عند وضع دستور ١٩٢٣ . واذا كانت الكنيسة قد ظهرت القبط في موقفهم الوطني على عهد كيرلس الخامس . فلعلة يكون من المنطقي ان يفكر راسو السياسة الانجليزية بمعونة المبشرين الاسقفيين ، في العمل على شق الكنيسة القبطية الارثوذكسية لاستخراج فريق من الاقباط منها ، واذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة الاسقفية ، فسيكون على الاقل « اقلية من اقلية » تؤيد من الاحتلال . وليس انجح في هذا الامر من دعم الخلاف بين الاقباط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما ، وليس خيرا من تنصيب يوانس عاملا يظهر به المنشقون امام جمهور القبط بمظهر الإصلاح والاستنارة . وقد لا يكون لويد حرض الملك فؤاد على تأييد يوانس ، ولكن يكفي في ذلك ان يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليوانس وان يتركه يفعل ويوحى له من بعيد بعدم الاهتمام او عدم الممانعة ، وهو أسلوب معروف من اساليب ادارة الصراع ، بتشجيع احد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة تعمل عملها . وان في هذه الصورة ما يجيب على التحفظ الذي ابداه المنقبدي وقت اشتداد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم ان يختار رجال الإصلاح شخصا لا يستطيع الاكليروس تجريخه (١١٣) . والجواب ان الصراع بين يوحنا ويوانس كان مما يوجب من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال ، ان فاز يوحنا فيها ونعمت ، وان فاز يوانس المحافظ العنيد المشاكس للجماهير والإصلاح فقد لوجد فوزه المناخ الملائم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الإصلاح . لقد كان الانجليز والملك بخير في مصر عندما كان هدفا للاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة « الوفدية » الجامعة ، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته الجامعة تراجع الانجليز والملك معا . ويظل

الصراع تحت سيطرة أحد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطرف الآخر موزعة وقواه متنازعة . وفى هذا السياق يمكن أن يفسر اجتماع الكونتنتال التى سبقت الإشارة الى عقده فى ١٦ ديسمبر ١٩٢٧ . فالظاهر أن ابراهيم لوقا كان من المنظمين والموجهين الأساسيين له ، والظاهر أن البعض حضره على أساس أنه اجتماع لترشيح البطريرك ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه ، والظاهر أن هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع أهلى ينتخب فيه البطريرك وإعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريركا صراحة ، كل ذلك كان ينطوى على « ممارسة للانفصال » ، أو ينطوى بالآقل على التمهيد لتلك الممارسة بإنشاء كيان مواز للمؤسسة القائمة يضاف عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع .



بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد فى هذا النزاع . والحاصل أنه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد فى هذا الشأن . على أن الذى يلحظ أنه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان لدى الإصلاحيين عامة أمل فى أن تؤيدهم حكومة الائتلاف . وأدلى وقتها كامل شحانة سكرتير هام المجلس الملى بحديث قال فيه أنه لا ضرر من بقاء البطريركية خالية لمدة سنتين فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحة ، ثم عبر عن ثقته فى تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملى بقوله أن « أى نائب بطريركى لا نقره الحكومة لا يمكنه تأدية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة » وأعلم فوق ذلك أن الحكومة تعتبر المجلس الملى الممثل الوحيد للطائفة الذى له حق المخابرة باسمها « (١١٤) » . وحاول رجال الإصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية وذلك لمنع تنصيب يوانس بطريركا « ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل فى الأمر » فلما جاء محمد محمود رفض مقابلة هؤلاء (١١٥) .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن مؤازره الوفد بالمجلس الملى فى استعادته كامل اختصاصاته طبقا للاتحة ١٨٨٣ ، ويلحظ أنه عقب انعقاد الدورة البرلمان لسنة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ أن أهم ما سنه البرلمان من قوانين فى تلك الدورة - فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية - قانون المجلس الملى « الذى وضع للأوقاف الخيرية نظاما متينا يبعد إدارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندى إن هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعية والمعاهد الدينية أهم ما أنتج البرلمان فى دورته (١١٦) . ودلالة هذه الأحاديث أن قادة فى الوفد يعلنون فى مجال النشاط السيامى أمرا بعد انجبارا لتيار المجلس الملى ، ولا يخفى ما فى إشارة محمود بسيونى عن الشبهات الملائسة لإدارة الأوقاف

القيطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يؤانس بغير موارد . لذلك يبدو طبيعيا الا يظهر الوفد يؤانس فم اختياره بطريركا . ومن المفيد في هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندى الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحيين والمجلس الى وهند بالغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملائمة رجال الدين . والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الاخرى ، ان التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يؤانس او بالنسبة لادارة الاوقاف قد اشتد ازره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونية ١٩٢٨ واقصى الوفد عن الحكم واوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفاصيل سبق اجمالها . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج أن الموقف العام لحكومات الوفد كان دائما العمل على انصاف المجلس الى وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الاقلية السياسية (١١٧) .

على انه من جهة اخرى يلحظ ، ان الاقباط من قادة الوفد - رغم اتفاقهم على الهدف العام للاصلاح - كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريركية . فان راغب اسكندر بادر بتأييد يؤانس عقب اعلان يؤانس وعده بتحقيق الاصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وأبرق له يؤيده نائبا بطريركيا على خطة الاصلاح (١١٨) . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غير من الوفديين . ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الاقباط ، أبرق ( راغب اسكندر ) الى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام (١١٩) . ولكن لم يلحظ ان كان لسينوت حنا نشاط ملموس في هذا الامر كله . اما بشرى حنا فقد كان هو وفخرى مبد النور وراغب اسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دما اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذي اسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشترك احد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية يؤيد يؤانس . ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكونتنتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيد مؤازرتهما ليؤانس ، اذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الاصلى وهو ترشيح البطريرك ، ولعلهما قدرا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة ، على انهما قبل مبدء حضور اجتماع يعلمون انه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحا . وكان الاثنان ايضا من اعضاء المجلس الى الفرعي لاسنيوط الذي سالت مكاريموس (١٢٠) . على انه يلحظ ان مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرح في اواخر سبتمبر ١٩٢٧ انه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على ان توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الى العام بتعيين يؤانس نائبا بطريركيا ، وكان لهذا التصريح اثره المهيج بين مؤيدي مكاريموس وبين المطالبين باجراء الانتخابات فوراً دون تعيين نائب بطريركي ،

وأبرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وبناتهم صاحبه بالافتئات على الدستور وأهدار إرادة الشعب (١٢١) .. وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذي انقلب في الخصومة العنيفة ضد يؤانس . ولم يكن سوريال من قادة الوفد وان كان من أعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . أما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيراً عاماً للوفد بعد تولى النحاس-رياسة الحزب - فلا يكاد يظهر له أى نشاط فى هذا الشأن .

وقد ذكر الأستاذ إبراهيم فرج أن الوفد لم يكن موافقاً على تنصيب يؤانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه فى هذا الشأن من جهة أن نظام انتخاب يؤانس الذى صدر به الأمر الملكى ( أول ديسمبر ١٩٢٨ ) كان يتمخض من تعيين له لا انتخابه ، وان ظهر فى هذا الوقت شعار « الكنيسة الديمقراطية » رفضاً لطريقة تعيين يؤانس ، وان موقف راجب اسكندر كان موافقاً شخصياً ، وكان الوفد يكتفى فى تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر ضالعة وقوية ومنبغثة من مبادئه (١٢٢) . كما يذكر الأستاذ راجب مفتاح انه كان يتمشى مع إبراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماماً على محاولات الانجليز . انما كانوا - شأنهم شأن الغالبية من تيار الإصلاح - ينشدون الإصلاح ليس الا ، يريدون بطريقتنا متقفاً يتحمل مسؤولية كرسى الرئاسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها .. ولان اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحزب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلاف حول افضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية والجماعة القبطية دون أن يتخذ فيه قرار حزبى . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الإصلاح (١٢٣) :

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدى ، ويمكن على أساسه ابداء ملاحظتين هامتين ، اولاهما ان الوفد سلك فى هذه المسألة مسلكه المعتاد فى أى امر دى مسائل بالدين . يعتمد على الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة فى أن العناصر الوفدية ستنتجبه فيه بوحى من منطقها الفكرى والسياسى العام الدافى للإصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين ، ويركز اهتمامه فى الجوانب السياسية أو التنظيمية ، أى الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه فى موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما أثرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرازق فركز موقفه فى قضية حرية الفكر . وهنا فى موضوع البطريكية يركز اهتمامه فى مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر انه كان حذراً من التدخل المباشر ترجيحاً لكفة أحد المتنافسين بقرار جزئى صريح لا ابتعاداً عن مجال الدين فقط ، ولكن التزاماً بعدم الخوض فى الجانب الطائفى

من المسألة . ويسترعى النظر موقف مكرم عبيد الذى ابتعد عن هذا النزاع، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه . كما يسترعى النظر اختلاف الوفديين فى تأييد أحد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب بقى بعيدا عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ أن غالبية الوفديين كانوا يميلون الى اتجاه الإصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية ، ومن أيد يونس أيد على مبادئ الإصلاح . ولعل هذا المسلك الفضاى من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفا يستعدي به أحد الطرفين ، ويعنى الصراع نفسه من أن يستقطب تعاما بين القوى السياسية . وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسطرتها المادى ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم .

وثانية الملاحظتين ، أن كلا من يونس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامعة . أحدهما يركز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وجدها ، والثانى يركز على فكرة الإصلاح وجدها . وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما فى حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الأقباط . ولعل هذان الطرفان كانا يعكسان ما أدت اليه ثنائية التطور من نتائج ، إذ بقى رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة ، واذ تربى رجال الإصلاح وتياره فى المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم فى مؤسسات المجتمع المدنية ، والأولون لا علم لهم بالإصلاح ، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جسد العقائد الكنسية . ولم يكن تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل إلى الصيغة الواحدة الجامعة للأصالة والإصلاح . وكان الوفد فى السياسة وقتها يمثل تلك الصيغة الجامعة ، فلم يجد فى كلا الشخصيتين المتبازعتين من يعالنه ويواكبه فى المنطق . هذا فضلا عن أن كثيرا من ساسة الوفد الأقباط كانوا مستبشرين فى النشاط السياسى العام أكثر منهم اهتماما بالمسائل الطائفية ، يعالنه فى ذلك كثير من مثقفى الأقباط الذين كانوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفى . ولقد أبدى الأستاذ إبراهيم فرج مشلا ( فى اللقاء الشخصى ) تشككه فى أن يكون إبراهيم لوقا خارجا عن الكنيسة ، وعزا ما يقال فى هذا الشأن إلى أنه كان من طلائع المساومة والمتعلمين المثقفين « فكان شيئا عجبا فى وقته » ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظهر الإصلاح فى صرورة الانفصال (١٢٤) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة فى الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح أن مستوى التطور فى تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وامسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعا .

★★★

كان لتعيين يونس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الأقباط . ومن الطبيعى أن انما أية معركة باى وضع من الأوضاع تبدأ به موجة من الجذر

والانحسار . وتنطوي غالبية المعارضة على سخطها منصرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي ايضا ان مخاصمة فرد كمرشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته كرئيس لهذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بهيكلها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس ابنية هذه الهيئة ذاتها، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك ان المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بانصاره فقط ولكن بكل ادوات المؤسسة التي يراسها . لذلك انحسرت موجة المعارضة ليؤانس ، واستمسك انصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامى . وان ابراهيم لوقا مثلا الذى استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصب يؤانس في ان يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا من رفاق معركة الانتخابات - يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدنو لذلك . واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسى البطارقة ما شاء الله له ان يعيش ، حتى طعن فى السن وجاءت وفاته فى ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي ان ينحسر النزاع ، كان من الطبيعي ايضا الا يتقدم تماما . وبقيت أصوات تطو وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتهدد في الاثارة ضده وتاليب الراى العام على سياسته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركا واعتبر كرسى البطريركية لا يزال شاغرا . ورأى ان يؤانس ليس الا بطريركا حكوميا يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكى الصادر بتعيينه ، ولكنه ليس بطريركا دينيا لان نصبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتماذى آخرون فقالوا انه مقطوع عن كنيسه يقطع كل من يشاركه الصلاة او يعترف به ، وان رسامته بطريركا مع سبق نيله رتبة المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يوجب تجريدده هو وكل من شارك في رسامته . واستمر الحديث شبه متصل من فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الى وسحب اختصاصاته والتفريط في حقوق القبط ومصالحتهم (١٢٦) .

وكان القمص مرجيوس من أعند المخاصمين للبطريرك ، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحرق المنشورات التى تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض انصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة والتحقيقات ، واذا كان مرجيوس استطاع ان يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبيل النقد العام لا بشكل جريمة (١٢٧) ، فانه لم يستطع ان يفلت من انتقام البطريرك بحرمة وتجريدده من منصبه كقمص . واتخذ مرجيوس من مجلته « المنارة الارقسية » ثم « المنارة المصرية » منبرا يرمق فوقه كل اسبوع بأعنف الهجوم واقلمه طوال الثلاثينات ، وبلغ به اللدد ان كان يرفض تسميته بلقبه كاتبا او بطريرك ، وان كان يلقبه « جمال ديرتاسا » اشارة الى مهنته فى قريته قبل الراهبنة ، وانه كان يعتبره كالامام المكروه الذى تحرم الصلاة وراءه فى الاسلام (١٢٨) .



والحاصل أن يؤانس كسب من حكومة محمد محمود انشاء لجنة أوقاف الأديرة ، التي عزلت تلك الأوقاف عن الإشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المنارة المرقسية » . فلما عاد الوفد إلى الحكم في ١٩٣٠ ارتفعت أصوات المجلس الملى تطلب إلغاء لجنة أوقاف الأديرة ، وتمادى البعض فطالب بإلغاء الأمر الملكي الذي تم اختيار البطريك على أساسه (١٢٩) مستندا فيما يظهر إلى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصر بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الإقالة في يونيو ١٩٣٠ دون أن تحقق للإصلاحيين مطلبها : وقيل أن النحاس كان « يخشى أن يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين في وقت يشهر فيه بحاجته إلى الهدوء والسكينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة في رفضها بأن التعطيل أمر لا يجيزه الدستور (١٣٠) . ثم جاءت وزارة صدقي وفيها توفيق دوس وزيراً ، فاستشعر أنصار الإصلاح اليأس من أن الحكومة ستؤاثرهم في أي مطلب تجاه البطريك ، وكان تعيين دوس وزيراً مما استثار المعارضة القبطية فتعرضت حكومة صدقي للهجوم ، « أن مليوناً من الشعب المصري ينظر بعين القلق إلى قضية الإصلاح أو بالأحرى قضية موته أو حياته » . وأن كان الاقباط صمتوا في الماضي على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم ( بقصد انتخابات البطريك ) . . . إلا أنهم لا يصمتون الآن إذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتحان الكنيسة والدين في هذا البلد » . وذلك فضلاً عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوي الذي كان رأس المشرعين لنظام صدقي (١٣١) . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقي الملكية وسخط الأزهرين على مشيخة الظواهرى بسخط الاقباط على يؤانس . كتب توفيق حنين يتهم البطريك بأنه يؤيد صدقي وأن الحكومة ترمع إلغاء المجالس الملية ، ونبه البطريك إلى أن تأييده لصدقي يؤثر على القبط جميعاً لكراهية الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط أن يحاسبوا كبيرهم على هذا (١٣٢) . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمناً حكماً يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين ، هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكف الحكومة المصرية أن حطت يؤانس على الاقباط بطريكاً بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحي وتقاليده وقوانينه المرعية ، ولم يكفها أن اعتبرت الاقباط جزءاً خارجاً عن الشعب المصري . . . وإلى مساعدة أعداء الشعب بالقوة المسلحة التي تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس . . . ( بل ) وضعت في صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لأركانها . . . أما وإن الحكومة تمنع في أيديهم ( القبط ) في دينهم فهذا أمر يعتبر الصمت فيه جريمة تسقط أمامه كل الاعتبارات الأخرى » (١٣٣) . وظل هذا الوضع على حاله

حتى سقط صدقي وخلفه عبد الفتاح يحيى وبدأت بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الانجليز واعادة دستور ١٩٢٢ ، وانشغل الرأي العام في عموم هذه المسائل . فلما راس على ماهر الوزارة الانتقالية في يناير ١٩٣٦ التي مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملي (١٣٤) . وارتفعت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم في مايو . وفي يونيو ١٩٣٦ أعدت عريضة تصف للنحاس ما آل اليه الحال من فوضى وضياع للاموال وما آل اليه البطريك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لنفر من بطانته للتصرف باسمه بغير مسئولية ، ولرؤساء الاديرة التصرف في ايرادات الاوقاف - ( ١٥٠ الف جنيه ) بغير رقابة ، وتطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غيبة البطريك في مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية . واصلاح ما افسده عهد شيخوخة البطريك وادارة الاوقاف القبطية » كما تطالب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد ان كان جرد من رتبته (١٣٥) . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة اسقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقلييات في مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تبتعد عن التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الامر بهذا التحفظ ، وانه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الاوان ان يفرض البرلمان رقابته على ادارة اوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملي (١٣٦) .

وبالنسبة للمجالس الملي ، فقد تم في عهد الانبا يوانس انتخابان في ١٩٣٠ وفي ١٩٣٩ ( فضلا عن المجلس الاول الذي انتخب ابان انتخابات يوانس في ٢٧ - ١٩٢٨ ) . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج انه في اول هذين الانتخابين ، قرر الوفد ان يرشح من اعضاءه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه (١٣٧) . وكان من هؤلاء كامل صدقي ( كان نقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب وصار وزيرا بعد ذلك ) وابراهيم تكلا ( كان مراقبا للتعليم بوزارة المعارف ) وابراهيم فرج ( صار مديرا لادارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧ ) ، كما كان في المجلس الدكتور ابراهيم فهمي المنياوي ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبید شقيق مسكوتير عام الوفد ، وكامل ابراهيم وكان وفدي الهوى . وفي الانتخابات الثانية فاز ايضا كل من كامل صدقي وابراهيم تكلا وابراهيم فرج والمنياوي وكامل ابراهيم ، واعتلر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس قالي ومكرم عبید رغم الحجاج كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك اشارة للتفرغ للعمل السياسي وجده . وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التي تزكيهم في استعادة المجلس الملي لاختصاصاته على جميع الاوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الازلامية ، ودعم تعليم هذه الديانة في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلا عن بعض المطالب الاخرى كمحاربة بدعة الطلاق

ورفع مستوى تعليم المدرسة الكليركية وتحسين حال الاديرة . واستشار  
المطلب الأول رجال الكنيسة فأصدر مجلس الكليروس القاهرة بياناً في ١٤  
فبراير ١٩٢٦ هاجم فيه لائحة ١٨٨٢ وذكر أن المجلس الملى لم يصنع شيئاً  
نافعاً خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن أهم ما ظهر في هذه الانتخابات ، العراك الذي شب ضد جماعة  
ابراهيم لوقا دفاعاً عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية في مواجهة محاولات  
التقريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس الملى  
حبيب جرجس مدير المدرسة الكليركية والداعى لمدارس الاحد . وقد هاجمه  
ابراهيم لوقا وغياد عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الكليركية من  
فوضى وتخلف ، ودعا لوقا الى ترشيح بعض انصاره أعضاء بالمجلس ، فانبرى  
كثيرون على راسهم راغب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجى ابراهيم  
لمقاومته . وكتبوا كثيراً عن علاقة لوقا بالمبشر جازدنر وسعيه لادخال الطقوس  
الاسقفية في الكنيسة الارثوذكسية ، ودعوته الاشتراك في «اتحاد الكنائس»  
وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض . وذكروا ان كثيراً ممن انضموا  
الى هذه الجمعية انفصلوا عنها في ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة اهدافها ،  
وهي الدعوة للبروتستانتية ومحاولة انفاذ هذه الدعوة لريف المصرى سيما في  
١٩٣٨ . وان لوقا ألف كتاباً عن التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس في  
٢٦ أغسطس ١٩٣٦ أنه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيراً عن  
محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسته بالبروتستانت . ودافعوا  
عن حبيب جرجس الذى يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض أن تكون  
مدرسته اللاهوتية مجالاً لتدريس تعاليم غربية عنها (١٢٨) .

وتوفى الانبا يوانس في ٢١ يونيو ١٩٤٢ عن اربع وثمانين سنة ، تجاوز  
بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية . وشاع في نهايات  
أيامه اقتياده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله من أناس  
توفرا من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية  
على ارادته ، وقبل كثير عن تلاعبه في مقررات الكنيسة وايراداتها (١٣٩) .  
على أن كثيراً من القبط رغم ادراكهم ما كان يمتور عهد يوانس من المشاكسات  
العنيدة لرجال الاصلاح وتعطيله أهم اختصاصات المجلس الملى، فهم يحفظون  
له عناده هذا في حفاظه على تقاليد كنيسته واستقلالها. أراء نشيط البيعات  
والتبشيرية. ومحارلات. الضم أو التسرب اليها . وإذا كان أهم بعض المحيطين  
به بتبديد ايرادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد  
الشديد ، وكان رجلاً ينتمى الى الاجيال المتحيرة عن القرون الوسطى ، الدين  
عنده عبادة لاعلم ، والفضل في الدين عنده الأكثر ممارسة للعبادات والطقوس  
لا للأوقاف في العلوم ، والصلاة عنده الأكثر محافظة على تقاليد السلف ،  
والرياسة سلطان أبوى ، والجديد بدعة من البدع . والفكرة الديمقراطية  
والنيابة من الجماهير وترشيده الادارة وتنظيم الرقابة واتشاء المدارس وادراك

متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التي تعطيها النظرة المستقبلية ، فلأنها تعطيها النظرة المستقبلية ، لم يكن لها أدنى شأن .

★★★

جاءت وفاة يؤانس أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد في الوزارة يسانده الانجليز ضد الملك ذي الميول الموالية للنازية . وكانت الحرب مشتعلة في الصحراء القريبة والموقف العسكري للانجليز متحرجا . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والانجليز ضد الملك وضد النازية ، وكان ما بين الانجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعا ، وحكومة الوفد في عنقوان قوتها إزاء الملك ، والملك في حضيض نفوذه السياسي ، والحكم العرفي قائما تملك حكومة الوفد زمامه . وكان المجلس الملي هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفد الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبية من رجال الإصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس في وقت تدبيل فيه موازين السياسة العامة الى ترجيح تيار الإصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثير في اختيار البطريك الجديد .

★★★

وعادت الى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريك وانتخابه ، جنبا الى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد الى الظهور النزاع التقليدي ، بين تيار الإصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريك مصلحا اجتماعيا (١٤٠) ، وظهر ايضا الجدل حول صحة اختيار البطريك من بين المطارنة . وقد ظهر في الأفق قورا اسم الانبا يوساب مطران جرجا ، تقدم به رجال الاكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوساب ببلدة النغاميش بجوار البلبينا في ١٨٨٠ وترهب بدير الانبا انطونيوس في السابعة عشرة من عمره ورسم قسا في ١٩٠١ ، ثم أوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريوس بلبينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها في ١٩٠٥ رئيسا لدير ياقا بفلسطين ، ثم عين رئيسا للديرية القبطية بالقدس في ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا في ١٩٢٠ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريك الراحل ، وقف معه في انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطاركة من المطارنة ، وسافر مع يؤانس الى الحبشة في ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس الى هناك ثانية لتتويج الامبراطور هيلاسلاسي في ١٩٣١ فانشأ علاقات وثيقة مع الاحباش والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر الى أوروبا (١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقا بأن ينفر منه رجال الإصلاح ، فنظر هؤلاء الى مكاريوس من جديد الذي كان لا يزال مطرانا في اسبوط .

ولكن الذي حدث عند التفكير في اختيار قائمقام بطريركي - حسبما حكى بعد ذلك الدكتور ابراهيم المنياوي - ان خبر وفاة يؤانس حجب عن مكاريوس فلم يأت القاهرة ، وأشيع ان المرض هو الذي اقعده عن الحضور ، وتعجل المجلس الملي فصدق الشائعة التي أوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس . وصف الدكتور المنياوي مصدر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل

بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب اسكندر بيان أصدره ، وظهر أن كان المقصود هو القمص ابراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور النياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس (١٤٢) . وعلى أى حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية فى ظروف أوجت بسرعة الترشيح ، ورؤى أن ليس فى الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقى اسم يوساب مرشحا بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ يونية ١٩٤٢ وأصدرا قرارا بأن رأيهم استقر « بالاجماع على انتخاب حضره صاحب النيابة الانبا يوساب مطران كرسى جرجا لهذا الغرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الأمر الملكى . . » وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ هام « والمتفق عليه بينهم جميعا أن ليس فى هذا الانتخاب معنى الترشيح أو التمهيد للكرسى البطريركى » . وصدر الأمر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما « حتى انتخاب البطريرك » (١٤٣) . ثم فوجئ الجميع بأن مكاريوس هو من أقام جناز الأربعين على يؤانس ، وعرف لحظتها أنه لم يقعه المرض ، فقفز اسمه كمرشح فى انتخابات البطريركية .

لم تجر الانتخابات سريعا ، فلم تكن لائحة الانتخاب أعدت ، كما رأت الحكومة فى ظروف حرب الصحراء القريبة ما لا يسمح بالتعجيل بها (١٤٤) . وفى ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صدرت اللائحة ، أمدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برئاسة حبيب المصرى وكيل المجلس (١٤٥) ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الإصلاح . أوجبت فى حالة خلو المنصب اختيار اسقف أو مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معا ( م ١ ) ، ثم شرطت فى المرشح للبطريركية أن يكون راهبا متبتلا مصريا ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسية من شروط ( م ٢ ) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكية ستة من المطارنة أو الأساقفة أو رؤساء الأديرة أو حصوله على تزكية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى ( م ٣ ) ، وألفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشريعة فى المدن والبنادر ، بينما يشمل الناخبين من الملتحقين أعضاء المجلس الملى العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس القرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفى الحكومة المديرية ممن يزيد مرتب كل منهم على ١٠٠ جنيه سنويا والمهنيين من ذوى الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين ، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا ، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومنحروبها ممن مارس العمل عشر سنوات

منتظمة . وفور صدور اللائحة أعلن المجلس قيد التناخين خلال شهرين ينتهيان في ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا (١٤٦) ، ولكن تراخت الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة ، أربعة من المطارنة واثني من الرهبان . وأهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب ، وأهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير اليراموس . وظهر في عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهين كما حدث في ١٩٢٧ . وسبب ذلك ان انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطرانا ، فلم يعد لمة خلاف بينهم وبين المحافظين في ترشيح المطارنة ، وادى هذا الى ان انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بعصر الترشيح على غير المطارنة . ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابعة ، ان ابراهيم لوقا - وجماعته انحازوا الى مرشح الاليروس يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية اعضاء المجلس الملى وعلى راسهم الدكتور المنيأوى وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد أسماء المرشحين ، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس . لوحظ ان ايده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرقى وحسنى جورجى وغيرهم ، كما ايده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدأ اختيار البطريرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تأييدا لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذى يقال فيه « اليوم اطلق عبدك بسلام لان عينى قد رأت خلاصك » ثم صدر بيان من « اقلية اعضاء المجلس الملى العام » ايد مكاريوس به نحو ١٩ عضوا ونائبا منهم المنيأوى وراغب اسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك ورياض مكرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما ايده اجتماع للمحامين الاقباط نفعه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر واقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين ، والمجالس المالية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية واسيوط وجمعيات قبطية كثيرة اهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية سر - التوفيق (١٤٧) فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس افرادا وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

اما معارضو مكاريوس فتركزوا في اتجاهين ، اولهما القسم الأكبر من رجال الاليروس ممن كانوا ملتفين حول يوانس وايدوا الان يوساب . وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية أيام يوانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائمقاما ليجمع التأييد لتثبيتته نهائيا كبطريرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسراى او حكومات الاقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامى ومراد وهبة وسابا

حبشى ومرقس سمبكة والياس عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الاحباش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية فى رأيهن . وانضم الى هؤلاء ابراهيم لوقا الذى هاجمه مرجيوس قائلا انهما كانا ممن يؤيدان مكاريوس فى ١٩٢٧ ، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وأنه تحول الآن لتأييد يوساب وذكر أن ثمة « محاولات تدبير فى الخفاء ضد الكنيسة » (١٤٨) . وثانى الاتجاهين تزعمه حبيب المصرى الذى اتخذ موقف الدفاع المخض عن التقليد الكنسى الرافض لتولى المطارنة رئاسة الكنيسة ، ورشح القمص فرنسيس البراموسى الذى كان محاميا قبل الرهبنة باسم فهم سنودة ، وايده فى ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كاثناسيوس مطران بنى سويف وساويرس مطران المنيا ، وقد هاجموا أعضاء المجلس الملى الذين انحازوا انحيازاً ظاهراً لمكاريوس مما يخرجهن من الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات (١٤٩) . وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا توفيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم فلم يستجب له كثير منهم ، وايده مجمع رهبان دير انبا نطونيوس وبعض العلمانيين (١٥٠) . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه فى ١٩٢٧ ، وجدوا ان قوات ثمانية عشر عاما مما جعل الرجل اطعن فى السن من ان يقدر على اعباء منصبه . كتب نسيم جرجس الى راعب اسكندر يقول « ان انصار الانبا مكاريوس هم اول من يشمر بعدم الرضا اذا نجح انتخابه ، كما شعر انصار قداسة الانبا يوانس بخيبة الامل بعد انتصاره فى المرة الماضية » وقال انه يجب ان تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه . ولكن هذا الصوت تلاشى فى ضجيج الحماس لمكاريوس فلم ينصت له احد ، وقد رآوا ان يوساب الذى يبلغ ٦٤ سنة ليس اصغر كثيرا من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن فى الحساب (١٥١) ، وانتهت الانتخابات فى ٤ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس ( ١٢٢١ صوتا ) ضد يوساب ( ٧٣٦ صوتا ) ولفرنسيس ( ١٧٨ صوتا ) وتوفيلس ( ١٦٠ صوتا ) وابرام ( ٦ أصوات ) وكاثناسيوس ( ٥ أصوات ) . وما ان صدر بتعيينه الأمر الملكى فى ٨ فبراير حتى جاء من أسبوط الى القاهرة فى ١٠ فبراير تستقبله الآلاف فى محطة مصر بحماس عظيم . وترك حبيب المصرى وكالة المجلس الملى فتولاها المنياوى (١٥٢) .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهورا . لقد كان مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعا لم يحدد قط عن مبدئه الذى نادى به فى صدر القرن العشرين ، وهو ان وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال . وجلس مكاريوس هذا على كرسى للرئاسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤيدا بالمجلس الملى اكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة ، ومحاطا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرئاسته

كتتويج كفاح نصف قرن من أجل الإصلاح ، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وفتها . لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسيه أياما حتى شرع في اقرار مطالب الإصلاحين ، فاجتمع بالنيابى ثلاثة أيام متصلة أصدر بعدها فى ٢٢ فبراير قرارا بتنظيم ادارة اوقاف الاديرة معترفا بحق المجلس الملى فى ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق عليها البطريك ( الفت وقتها برياسة النياوى من راغب اسكندر وجندى عبد الملك واسكندر نصحي وابراهيم تكللا ) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم اوضاع الرهبان والانفاق من ايرادات هذه الاوقاف لسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الإصلاحية ، وقرر ان يكون تعيين نظار الاوقاف واقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمد البطريك . وعرض هذا القرار على المجلس الملى فى اليوم التالى فأقره شاكرا ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخى للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين ، واحاطت الوفود بمقر البطريكية تهنى وتؤيد ، وأزدحمت الصحف ببرقيات التهئة (١٥٣) .

ولكن أعضاء المجمع المقدس ، لم يشنهم عن عزيمهم ولا قل من صلابتهم فى المقاومة ، وبجود رئيس يناوىء سلطانهم ويجمع حوله تأييد أكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الفقيرة واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريك وبغير حضوره ، واتخذ قرارا بالمعارضة فى اختصاص المجلس الملى بادارة اوقاف الاديرة ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملى بمذكرة مضادة فى مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين الى وزير العدل صبرى أبو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء فى ١٠ مايو ، فأنهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يتحول المجلس الملى حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعلية بغير منازعه ، وان القرار الوزارى الصادر فى أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلا فيما أدخله من تعديل على هذا القانون ، وان قرار البطريك الصادر فى ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفا قانونيا صحيحا ، وأصدر مجلس الوزراء قرارا ببطلان قرار ١٩٢٨ (١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمى المؤيد للإصلاحين . وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده ، واقتقد بقرار مجلس الوزراء الاختصير السند الشرعى لسلطة الكنيسة على اوقاف الاديرة . ولكن ذلك لم يفت فى عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاكليروس لا مسييل الى تنفيذ أمر بالغف معهم ولا الى اقضاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على رأسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها تو السلطان الفردى المتفرد . وكانوا واثقين ككل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد ان الغلبة فى هذا الجهاز ستكون لهم فى النهاية ، ما بقى الجهاز قائما لم يصف ، وهو فى هذه الحالة هيئة تحوطها قباسة الدين . وإذا



أمكن اقضاء فرد أو أفراد منها من قوى السلطة الشرعية ، فانه يستحيل أن يمارس سلطانه إلا بقدر والا فقد السلطان الشرعى سلطانه ، وأصاب السهم واميّه . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى . فالمال اوقاف محبوسة على مصارف الأديرة ، والوقف نظام شرعى للأموال وهو فى حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها يرصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم . ولا يجدى عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث فى تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لأساس شرعى من سلطة الدولة . وهو أمر أن ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه الا العمل الثورى ، وأن ثار فى نطاق الكنيسة فلا يجدى معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية بأى من معانيها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة ، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا سيما فى أمر له صاس بالدين .

تمخضت مقاومة قرار كاريوس فى الوجود التنظيمى للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفى السيطرة المادية على الأموال . فبقى السلطان حيث هو داخل القلعة وبقى المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المغلقة . ويلحظ ذلك واضحا فى سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدوى والمقالات انهار فى الصحف والبرقيات تنرى ، والصياح يعلو ويصخب يطالب بالاصلاح ، لايزال رغم الرياسة والشرعية والجماهير « يطالب » بالاصلاح . والمطارنة والاساقفة فى قلعته الشامخة نشطون « منفذين » لا مطالبين ، ويعقدون اجتماعاتهم بغير رئاسة البطريرك . الاصلاحيون يقولون فى مواجهة المطارنة « نحن الشعب » (١٥٥) ، والمطارنة يقولون فى مواجهة البطريرك « نحن السلطة » . وانقلب الموقف ، صار الاصلاحيون الديمقراطيون « يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويعيدون سلطانه على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنة المحافظون « يمارسون » ديمقراطية التنظيم الكنسى قائلين إن البطريرك ليس الا مطرانا ، هو كبيرهم ليس الا . والمجلس المزمع بطلب بطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رئاسة البطريرك ودعوته ، والمجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس « شرعية القرار الجماعى » (١٥٦) .

يحكى « الخريدة النفيسة .. » ان الانقسام وقع واشتد بين الطرفين ، وطلب الاباء المطارنة عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزوما لذلك ، « واصبحت والحالة هذه قيادة بطريركية الاقباط فى ايدى المجلس الملى .. » . فلما رأى المطارنة ورؤساء الاديرة أن مساعيهم لدى البطريرك أصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برئاسة الانبا بطرس مطران سوهاج وأخميم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الملى لسلطة الكنيسة والمجمع ، وقشلت مساعى التوفيق بين الفئتين (١٥٧) . على أن المشكلة الجديدة لم تكن فى خلاف المجمع

مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم . ولكن تركزت المشكلة في أن ابطريرك الذي يرأس الهيئة الدينية ، جنحت منه هيئته بعيدا ووجد نفسه على رأس هيئته لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه ، ووجد مؤيديه في الخارج تغلق الابواب بينه وبينهم ، قصار وحيدا لا تؤنس وحشته اصدااء انتاييد تسمعها اذناه ولا تلمسها يدها . حاول مكاروريوس بنواياه الحسنة ان يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيدا ، واشتد المجلس الملى في موقفه وعلى رأسه المنيأوى بما عرف عنه من حدة وعصبية ، واشتد المجمعيون في اقامة المقبات (١٥٨) . ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن العباء الثقيل ، فاعتكف أولا في حلوان ثم هجر مقر البطريركية الى دير الانبا يولا في الصحراء الشرقية في ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركا وراءه الامر كله بالمحافظين والاصلاحيين . وحاول بعض المطارنة اقناعه بالعودة فلم يقتنع ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج ( وكان عضوا بالمجلس الملى وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء ، وفي ذات الوقت كان مكاروريوس ابن خالة والدته ) ان ذهب اليه في الدير يحاول ارجاعه فوعده البطريرك ولكنه لم يعد . ثم اقبلت وزارة الوفد في ٨ أكتوبر ، واسترد الملك ماكانت انتقصته الوزارة مقاله من سلطانه ، وجاء بالسعديين والاحرار في الوزارة تحت رئاسة احمد ماهر ، وفاد الموقف السياسى الى ما ثقل به كفه المحافظين . ورجا احمد ماهر البطريرك ان يعود الى مقرة ، وعزز المجلس الملى الرجاء ، فعاد مكاروريوس تستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مكاروريوس عاد هذه المرة الى كرسيه بلا اصلاح ، كما عاد الشيخ المرافى الى مشيخة الازهر في ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاروريوس هذه المرة في الوضع الطبيعى للبطريرك بين مطارنته واساقفته . وساءت العلاقات بينه وبين المجلس الملى ، فمعد المجمع المقدس في ١٩٤٥ ليرجع بنفسه من قرار ٢٢ فبراير ، وليؤلف لجنة جديدة للاشراف على الاوقاف القبطية والاديرة ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنة الذى أصدره سلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الملى بسلطات البطريرك . واشتد الخلاف فطلب الى البنوك الا تصرف اموال الكنيسة ولا اموال المجلس الملى الا بتوقيعه شخصيا (١٥٩) . «وما لبث هذا المصلح ان انضم الى رهبته وقام الخلاف من جديد . ومازلت اعتقد ان شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجال المجمع المقدس فنشب النزاع من جديد . ان ادارة المال هي سبب البلاء » (١٦٠) . واذا كثر مكاروريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فان مكاروريوس المحافظ لم يستطع حلها ايضا ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بأحد عشر شهرا في ٢١ اغسطس ١٩٤٥ ، في الشهر الذى توفى فيه الشيخ المرافى .



يكاد يصح القول مجازا ان مكاروريوس اسلم الكنيسة الى يوساب . وكما انتصر الاصلاحيون بمكاروريوس في انتخاباته هزموا به في انتخابات سلفه .

جرت عملية الانتخابات التالية في عهد حكومة النقراشي، كان اثناسيوس مطران  
بنى، سويف هو القائم مقام ، وكان قطبا العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران  
جرجا والقمص داود المقاري ، واصدر يوساب الى الدكتور النياوي وكيل  
المجلس الملى تعهدا مكتوبا بتسليم اوقاف الاديره الى المجلس الملى طبقا  
لقانون ١٩٢٧ ، كما تعهد لبراهيم لوقا ان يستغنى عن خدمات خادم له عرف  
بالفساد هو ملك جرجس (١٦١) ، الذي لازمه نحو خمس وعشرين سنة .  
وانتخب الانبا يوساب الثاني وصدر الامر الملكى بتعيينه في ١٤ مايو ١٩٤٦  
في عهد وزارة اسماعيل صدقي الثانية . وجرى النزاع على حاله بين البطريرك  
والمجلس الملى الذي تولى وكالته دهر: الدكتور النياوي . وتداول وكراله  
البطريركية سيداروس غالى والقمص وابراهيم لوقا ، ولكن لا احد من هؤلاء  
او غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها  
احيانا حبيب المصرى فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك ، (١٦٢)  
وذهبت التوصيات مع ماذهب من قبل .

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء . قد يرتد في المواجهات الحاسمة ،  
ولكن هذه المواجهات عنها تترك آثارها في المدى الطويل كفعل عوامل النحات  
في الطبيعة ، تمهد وتصل وتغفل . حتى محاولة مكاريوس التي فشلت  
لم تذهب دون اثر ، ويبقى لها في التاريخ الممتد رغم كل شيء فضل من سبق  
وريادة ، انها محاولة للاصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة  
كما هي في الظاهر ، ولكن اجيالا ولدت ، واجيال اتت ، وبدات التيارات  
تتضارب ، بقي القدامى على حالهم ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال  
التطور الاجتماعى الذي عرفته مصر في التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال  
الصراع المتطاوّل المدى داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابى  
للبطريركية ثلاث مرات في عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها في ضعفى  
هذه المدة من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية في تاريخ كل من  
المؤسسة والجمهير ، لا كما اوجت حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من  
اصلاّب رجال « العهد القديم » ، بعمر يحسب بالثلاثة ارقام . وكانت  
انتخابات المجلس الملى دوريه كل خمس سنوات ، والحركة الانتخابيه اثرها  
البعيد في وعى الجماهير وثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة  
الشعبية الواسعه ، بكتاباتهما واجتماعاتهما وصحافتها . وشعب جيل مدارس  
الاحد الذى مزج بين الحياة الكنيسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر  
الفجوة بين المجائين . لذلك شاهد عهد يوساب غلوا في المحافظة والرجعية  
من جهته وغلوا في الفساد من بعض المحيطين به . ولكنه شاهد الجديد من  
مطارنة يطلبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك أعنف ماواجه  
به رئيس للكنيسة في العصر الحديث . واذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى  
المأساة لهذا المصلح الورع ، لانه وجد في غير مطه وسبق مؤسسته ؟ فإن  
نهاية يوساب اشد مأساة لهذا المحافظ القح ، لانه وجد في غير عصره وتخلف

عن زمانه . وإذا كان مكاريوس يمثل فشل الإصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوسف ظهر الإصلاح فى داخل المؤسسة فى وضعه الطبيعى الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الأدنى . وقد أدرك رجال المؤسسة الدينية أنفسهم ، أن السلطان الفردى للرئاسة لا يحى رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يتهددهم .

جاء الانبا يوسف من حرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك - حسبما يحكى الانبا توماس مطران القريية وسكرتير المجمع المقدس - ان تملك كل شيء وصار بطريركا غير متوج وفرض الاتساوت على الكنائس والاديرة وتدخل فى تعيين الاساقفة والمطارنة ، وبلغت ثروته بعد اربعة اعوام نحو ربع مليون جنيه (١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتذمرين منه . ويكفى القول عما بلغته الاوضاع أيام يوسف ، ان النياية العامة حققت فى ١٩٥٠ فى حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبى المجلس الملى فى ١٠ فبراير واعتدوا على اعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور النياوى الى الاستقالة من وكالة المجلس الملى فى ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع مع البطريرك سياسة الملاينة قائلا انها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد ايضا ، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك فى ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق أولا ثم عاد ورفض ممتنعا عن توقيع محضر الجلسة ، مظهرا بذلك ان الإصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس ، وان الايروشيات كانت تقسم وتتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين فى عهده ١٧ مطرانا واسقفا رغم ان عدد الايروشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم اداء ٣٠٠٠ جنيه (١٦٤) .

جار الجميع بالشكوى من هذا الذى يحدث ، ويكفى دلالة على حدة المقاومة ، ان البطريرك تعرض فى ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب وأخفوه فى دير البنات ، ثم اكتشف الامر واعيد الى البطريركية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك بأكثر من عام تسلل شاب الى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيسا بمعاونته (١٦٥) . وقد قام المطارنة انفسهم يطالبون بتشكيل لجنة تصاون البطريرك فى مهامه ، واجتمعوا فى ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برئاسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع ، واصدروا - بغير رياسته - قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للاشراف على الكنيسة ، والتنسازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكاتة البطريرك السامية ، واهاب حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وابلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بلل جندى عبد الملك

وزير الترميم وقتها مجهودا للتقريب بين الجانبين ، و اراد البطريرك ان يتفادى الازمة فوافق على العقو عن خاطفيه ، واصدر قرارا بتعيين احد انصاره الانبا لوكاس مطران منقلا من معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الاديرة ، ولكن المطارنة اعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم ، واصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الاكليروس والرهبنة وتنظيم ريع الاوقاف (١٦٦) . وهكذا اصبحت مسألة الاوقاف من بين مطالب الاكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوكاس وانه لا توجد قوة في العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض واصر على وجوب عودة المطارنة الى ابروشياتهم ، وامر بفتح ابواب البطريركية من دونهم واستعان بقوة من البوليس على منعهم . واصر المطارنة على عقد المجمع واعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبدل جندي عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين ، وعقد اجتماعا مع بعض اعضاء المجلس الملى العام الحاليين والسابقين ( منهم المنياوى ونجيب اسكندر ومريث غالى وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح ورأغب اسكندر وجليس بطرس وعزيز مشرقى ) ، فشككوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك والمطارنة على اساس اختيار مطرانين اخوين مع الانبا لوكاس لمعاونة البطريرك ، وهما اثناسيوس مطران بنى سويف وكيرس مطران قنا (١٦٧) . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة : وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس « اكليروس القاهرة » كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الارشادات .

في هذه المرحلة كانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ واطيح بالنظام الملكى كله والى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى اثره فيما بعد . على انه يمكن بشكل سريع القول هنا ان تلك الاجراءات التى اتخذتها الثورة فى السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم . وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكى واسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكى وهى الديمقراطية الليبرالية . والمهم فى نطاق اوضاع الكنيسة ، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال اثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسى العام وفتها . والكنيسة تمثل الطرف « الاوتقراطى » المحافظ فى هذا الصراع ، والمجلس الملى يمثل الطرف « الديمقراطى » الاصلاحى ، ثم انقلبت الاوضاع السياسية هنا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يولية ، التى تبنت نمطا من الاصلاح يتم بغير الاسلوب الديمقراطى ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية . واذا كان الوضع الطائفى مما تراخت معه اسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسى العام على اوضاع الكنيسة ، فقد كان

لا بد أن ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدريج ، وخاصة ، من خلال ، ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ يولية في وسائل الدولة ازاء الكنيسة ، وهو يتحصل في نزعة مساندة مطالب الإصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة أيضا ألغيت الأحكام الشرعية والاختصاص القضائي للمجالس المالية توحيدا للقضاء وذا في ١٩٥٥ . وبهذا فقد المجلس المالى القبطى وظيفته القضائية ولم يبق له الا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للاشراف على كلا الجانبين المالى والادارى من شئون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس المالى القائم بوكالة كامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافا عنيقا . وحدد لاجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يولية ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس المالى ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الاصلاحيين البارزين ، وانتخب المجلس المعين وكيله اسكندر حنا دميان ( كان وكيلاً لمحكمة الاستئناف ) وسكرتيراً عاماً رافب اسكندر ( ١٦٨ ) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستصرخه فيه : رأى انعام القبطى بالتدخل ، ونشر اصابع الاتهام لوكيل البطريركية الجديد بما اثيرى ، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك ، ووجوب انقاذ المجلس المالى لأموال الاقباط . والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث ان عزل البطريرك اسقف يوشى الانبا غبريال عن نظارة اوقاف دير الانبا انطونيوس ، وعين بدله في النظارة الانبا يوانيس مطران الخرطوم ، وقيل ان سبب المشكلة ان الاسقف المعزول أعلن استمدايه نثليم أموال الدير للمجلس المالى ، وان ملك جرجس طامع في ايراد هذه الاوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب وانضجيج ، وهاجم الاسقف غبريال البطريرك ، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجمع المقدس . وبلغ الأمر جميعه الى درجة من التدمير دفعت جندي عبد الملك وزير التموين الى ان يخرج عما توجه عليه وظيفته كوزير . ومن دوره كوسيط بين الطرفين ، الى مهاجمة الفساد والمفسدين ( ١٦٩ ) ، فعقد المجلس المالى اجتماعا في ١٨ افسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبريال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى أمامه كثرين مارييسوا العمل مع البطريرك للدلاء بمعاماتهم ، كان منهم القمص جرجس ابراهيم وحنانا سكرتير صحفى البطريرك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فاثارت صخبا بالغا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا اقناعه بالعدول عن مسلكه ، فلما اثار الاعضاء في الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس ، غضب البطريرك ونقر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس اليه دعوة المجمع المقدس فرفض ، فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه ( ١٧٠ ) .

وفي ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجمع الى اجتماع له بعد ثلاثة ايام . فأصدر البطريك بيانا عارض فيه الاجتماع ، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الملى بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه في ٢٦ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاريوس . . ولكن المطارنة عقدوا مجمعه في ٥ سبتمبر ، وأصدروا قرارا باعفاء الأنبا يوساب الثاني من منصبه ، وابعاده عن مقر الكرازة المرقسية في القاهرة والاسكندرية : وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريك ، وذكر المجمع في قراره أن اسباب الاعفاء تتعلق بتبديد اموال الاديرة والكنائس واتخاذ البطريك الاشرار مستشارين . والتحكم في المطارنة والاساقفة وانشائه مجلس الكيوس القاهرة ليعارض المجمع ، وتهاون البطريك في دعوة روما وموسكو للاقباط لاعتناق الكتلة والشبوعية ، وحرم كثير من المطارنة بغير وجه حق . وقد وافق المجلس الملى على قرار المجمع فور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئتين الى وزير الداخلية لابلاغه بالامر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراخت استجابة الحكومة اسبوما استحثها المجمع وذكرها بأن قراره نهائي واجب النفاذ ، واجتمع ثمانية في ١٦ سبتمبر وقرر - حثا للحكومة واظهارا للامر الواقع - تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلاة والصوم الجماي ليعلم الشعب « أنه ليس لأية سلطة الحق في أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيسا قضى المجمع بتنحيته قورا واعفائه من مركزه » وليعلم الجميع أن يوبياب صار لا وجود له كبطريك ، ويعتبر أي قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنيسة صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الأنبا يوساب عن مزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجمع والمجلس أن يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوساب مقر البطريكية في ٢٤ سبتمبر قاصدا الدير المحرق ، حيث رأى أن يقضى هناك ما تبقى له من حياة (١٧١) . وتالف مجلس بطريركي من ثلاثة مطارنة حل محله .

لم ينته أمر يوساب بهذا الوقف ولا سكنت هو ولا اتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان أن يرضى بالخلع أو يهدأ بالا بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتظل العودة شغله الشاغل . وحتى لو هذا تظل الخشية منه حتى يقضى ، وتظل ذكرى خلعه كشبح القنيل أبغض ما ينفس على خليفته ، لا ندما على ما تم ولكن خوفا من المصير ذاته . ورحم الله من نصيح ملكا بقوله : اذا جلس احدهم في مجلس الملك ساعة فلا تأمنه أبدا . وكانت جلسة يوساب في الرئاسة عشر سنين . ويقوم من حديث أدلى به جندي عبد الملك في ديسمبر ١٩٥٥ أن هناك مؤامرة لاعادة البطريك . ويقوم من مقالات نشرتها الصحف ان حاشية يوساب تجند له الانصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد (١٧٢) . وقد أصدر المجلس الملى بيانا في ٢ أبريل ١٩٥٦ هاجم فيه عهد يوساب ، ثم عرج الى مائشيعه حاشية البطريك من الفرقة بين الاقباط وما تخلقه من اباطيل ،

وان بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل أنه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة ، اذ وجد المجلس ان الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة . فاعلـ مشروعاً لانشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه اعراضاً كبيراً من المطارنة ، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركي مستكرين سعى المجلس الملى ، فاحتج المجلس البطريركي على المشروع ووصمه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة . ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجاناً من اعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة ، وأوصى المجالس المالية الفرعية بتنفيذ المشروع في الأقاليم ، فامتثرت الصراعات القديمة ، وبعد أن لم يكن يؤيد يوساب عند خلع أكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة ، بدأ عدد من المطارنة يميل ثانية الى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوئ للمجلس الملى ، واجتمع بعض هؤلاء في ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب (١٧٣) . وإذا كان أمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى ، فان هذا الصدع بين الجانبين كان كفيلاً بانعاش أمل البطريرك في العودة . يضاف الى ذلك ان كان للبطريرك - كما سبقت الإشارة - علاقات وثيقة بالاحباش وخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركاً . وزادت هذه العلاقات وثوقاً بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الاحباش حق رسامة أساقفة اثيوبيين لأول مرة ، وكانت للحبشة اطماع في السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية ، وليس خيراً من يوساب يحقق لهم هذا المطمع (١٧٤) . فكان طبيعياً ان يؤيد هؤلاء يوساب وان يفضيوا لوقفه ويطالبوا بعودته ، سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الاحباش كمناصر من العناصر المؤثرة في اوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك في المجمع المقدس، وينشئ ذلك سابقة هامة لوجودهم الفعال في هذا الأمر . فأرسل الامبراطور الحبشة رسالة الى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت اليه بالدير المحرق، يطلب فيها التصريح لمطران اثيوبيا برسامة أحد الرهبان اسقفاً هناك (١٧٥) .

سمى يوساب لتجميع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونية ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع المقدس ان ينعقد في ملجئه بالدير المحرق متجاهلاً قرار وقفه . وحدد للاجتماع يوم ٧ يونية ثم أجل الى ٢٠ يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الاحباش . وأعلن عن قبول الدعوة انصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الأديرة ، فضلاً عن سبعة مطارنة واساقفة حضروا من الحبشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذي أعلنه المجلسين البطريركي والملى من بطلان دعوة يوساب . وقيل ان حضر الاجتماع ثلاثون عضواً قرروا عودة البطريرك . ثم ابلغت الحكومة بالقرار وبغزم البطريرك ان يعود الى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة - وكانت الاحكام العرفية الفيت منع بدء العمل بدستور ١٩٥٦ - ان تتركه حراً يقيم حيثما شاء ، واستقل القطار من



ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونية متويا التوجه الى مقر البطريكية .  
ولكن المجلس الملى نجح في اقتناع الحكومة بان رجوع البطريك يخالف القرار  
الرسمى الصادر بوقفه ومن شأنه الاخلال بالأمن ، فأغلقت ابواب المقر  
البطريكى واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطريك اليه .  
فقصد يوساب المستشفى القبطى حيث نزل هناك (١٧٦) .

تصدى المجلسان البطريكى والملى لافشال تلك المحاولة . واعلن المجلس  
البطريكى بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات ، واعلن  
عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملى . ولكن العقدة كلها تركزت  
فى موقف مطارنة الحبشة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ،  
واحتجوا لذلك بان أعمال كنيستهم معطلة ، بسبب عدم امكان رسامة أربعة  
مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطريك نفسه . واصنروا بيانا طالبوا فيه  
بان يكون لكنيستهم حق المشاركة فى انتخاب البطريك وحضور المجمع  
المقدس ، وان ابعاد انبطريك يخالف القوانين الكنسية ، وان كنيسة اليوبيا  
ترفض هذا الابعاد وتعترف بيوساب بطريكا . وكانت هذه النقطة هى  
ما ركز عليه انصار يوساب ، واربعك امامها خصومه خشية ان يظهروا بمظهر  
المتسببين فى انفصال الكنيستين . وبلغ الخلاف حدا ان انقسم المجلس الملى ،  
فاستقال منه الدكتور الجياوى ، ثم اقترح بعض الأعضاء حلا وسطا ان يسمح  
ليوساب بالاقامة فى مقر البطريكية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية أعضاء  
المجلس هذا الحل ، قدم هؤلاء استقالتهم ايضا احتجاجا على رفض  
اقتراحهم (١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقى التيار الذى يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ،  
وبقى البطريك فى المستشفى القبطى شهرا وراء شهر . وبدأ انصار العودة  
يلتزمون عدم جدوى مساعيهم ، وبدأ المطارنة والاساقفة المؤيدون ليوساب  
يعودون الى مقار عملهم ، واطن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية - الذى راس  
اجتماع المجمع عندما قرر ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته - يأسه من  
عودة البطريك (١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطريك ، فتنقل الى  
مقر البطريكية محمولا حيث مكث يومين توفى بهما فى ١٣ نوفمبر  
١٩٥٦ (١٧٩) .



وانتهى يوساب كما ينتهى رجال نهليات اليهود ، وخواتيم المراحل  
التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤقتا قائما على الكنيسة الانبا  
الاناسيوس مطران بنى سويف ، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس  
الخامس من المطارنة (١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل المنحدر  
من القرن التاسع عشر . فى هذه الفترة كان المجلس الملى قد اعيد تشكيله

بالانتخاب في صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله ايضا اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر . وحدثت في الفترة عينها تغييرات عامه كثيفه بدات آثارها تنضح على الصراع التقليدي بين الكنيسة والمجلس الملى فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد ألغى الوظيفة القضائية للمجالس المليه . كما ألغيت به المحاكم الشرعيه . وصار الاختصاص الاساسي للمجلس الملى يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطية ، فضلا عن دوره في انتخابات البطريرك . وبالنسبة للاوقاف : فان قانون الاصلاح الزراعي وقانون حل الاوقاف الاهلية الصادرين في سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرا في اوقاف الكنيسة . لانها اوقاف خيريّه بقيت كما هي . ولكن صدر في يولييه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخيريّه كلها بسندات على الحكومة ، فخضع له كافة الاوقاف الخيريّه سواء كانت على جهات بر اسلاميه او جهات بر مسيحيه . ومن ثم وجد لمسألة الاوقاف طريق آخر للحل في نطاق السياسة الاجتماعيه الجديده التي سارت عليها حكومة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وقد شكك الاقباط من الاستيلاء على اوقاف الكنائس والاديره ، الامر الذي حدا بالحكومة ان تستثنى تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن في نطاق مائتي فدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والاديره الموقوف عليها . ومن الجلى ان اختصاص المجلس الملى الذي تقلص بالفناء وظيفته القضائية في ١٩٥٥ ، قد تقلص ايضا بتقلص اراضي الاوقاف ، ثم انشئت هيئة عامه قبطية للاشراف على تلك الاوقاف . وبقي للمجلس دور المساهمه في انتخابات البطريرك . فثار النزاع في الاساس - بعد عهد يوسف - حول ديمفرطية انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركية .

كان مايمكن ان يسمى بجبل مدارس الاحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب الرئاسة في الكنيسة ، وصار من رجال الدين مهنيون اتموا تعليمهم العلماني بالجامعة والمعاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفه ، ثم انضموا الى سلك الرهبنة ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لاوضاع العصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطريركية الراهب انطونيوس السرياني والقمص متى المسكين ، والقمص مكاري السرياني . وطُرحَت أسماء اخرى مثل القسيس شنودة ومينا ومنياس واستيفاتوس وموسى وكيرلس وديموتسيوس من دير السريان ، والقمص فرنسيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس . على ان المجمع المقدس رأى ان يقيد الترشيح للبطريركية بالا يقل سن المرشح عن ٤٠ سنة ولا مدة رهبنته عن ١٥ سنة ، وكان مؤدى هذا الشرط ابعاد هذا الجيل عن الترشيح . واستند المجمع في موقفه هذا الى قرار سبق ان اصدره في ٩ ديسمبر ١٩٥٢ . ولكن المجلس الملى عارض شرطى السن معتمدا على ان القوانين الكنيسية لاتحتمها ، اذ كان اثناسيوس الرسولى بطريركا وهو في الثلاثين من عمره ، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانية وثلاثين سنة ، واذ

يفلق هذا الشرط سبيل الترشيح أمام خريجي الجامعات لحدثة سنهم عن بلوغ هذا الشرط . وقد الفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثني عشر من المجلس الملى . وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها . فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح . ووافق رجال المجلس الملى على مضي ولدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له ، ولذلك نأبأ بمنصب البطريرك عن « انتطاحن الانتخابى العنيف » . وقد ارسل المجلس الملى الى رئيس الجمهورية مذكرة اعترض فيها على وقف اجراء الانتخابات : وذكر ان الامر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر فى ١٩٤٢ لا يزال ساريا وهو يوجب انعامها ، وان ليس من مشكلة تستوجب التأجيل لان الخلاف قائم حول مسألة عامة ( ١٨١ ) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة من المرشح ومدة رهبته . بقى فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهورى فى ٢ نوفمبر ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات البطريرك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين فى تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الأربعين من العمر وخمسة عشر عاما من الرهبة . واجازت للمطارنة والاساقفة حق الترشيح ( وهو الامر الذى ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الا نسبه محدودة ) ، وحددت آخر موعد للترشيح فى ٢٥ يناير ١٩٥٨ ( ١٨٢ ) . فاعد المجلس الملى مذكرة لرئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحة ، وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من سياستها والقواعد التى تضمنتها ، وان لائحة ١٩٤٢ كانت ادق فى كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا للقواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجة الزاوية فيها تقرير حق الشعب فى اختيار البطريرك . وذكرت ان جماعة الناخبين وفقا لللائحة ١٩٤٢ تبلغ الان نحو ٧٠٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبين وفقا لللائحة الجديدة لا تزيد على ٣٠٠ ناخب . وان اشتراط سن ما فى المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت ان اللائحة الجديدة يمتورها النقص من ناحية تمثيلها مع المبادئ الديمقراطية ، فهى تجعل لجنة الترشيح سلطات واسعة فى تحديد اسماء المرشحين ، وهى تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم فى عدد محدود ، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل فى ابروشيته . وان لجنة اختيار قائمقام البطريرك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملى الحاليين منها . وتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام واثني من رجال الدين فقط . كما اوجبت اللائحة اجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة مرشحين الحائزين على اكثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملى باعتباره اجراء غير ديمقراطى ، لاحتمال ان ينجح فى القرعة صاحب اقل الاصوات . ورؤى فى هذه اللائحة انحياز الاتجاه غير الديمقراطي من رجال

الدين ضد اتحاد الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣) . ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئا فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤) . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقا لها المرشحون الجدد . وإذا كان المجلس الملى كهيئة منتخبة قام دائما على اساس التمثيل النيابي الديمقراطي ، وإذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية توحيدا للقضاء في طريق التطور العلماني لمؤسسات الدولة ، وتقلص اختصاصه المالي بتحديد ملكية الاوقاف الخيرية ، فقد استعمل وظيفته الاخيره في الاسهام في انتخابات البطريرك ، استعملها مدافعا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو انه يريد ان يسلمه الشعلة ، اذ تربى في مناخ الجدل بين الاصالة والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتهما الجامعة .

لقد انحصر التنافس الانتخابي في القمامة مينا المتوحد وتيمودناس عبد النور المحرقى ودميان بولس المحرقى وانجيليوس جيد المحرقى ومينا الأنطواني ، واجريت الانتخابات في ١٧ مارس ١٩٥٦ فحصل على أكثر الاصوات دميان ثم انجيليوس ثم مينا المتوحد واخرجت القرعة الاخير من هؤلاء نصب باسم الانبا كيرلس السادس (١٨٥) .

## المراجع

- (١) الدكتور وليم سليمان ، مجلة الطبيعة • أغسطس ١٩٧١ •
- (٢) مقال « سعد زغلول وفكره السياسى » طارق البشرى • مجلة الطبيعة مارس ١٩٦٩ •
- (٣) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧
- (٤) حوليات مصر السياسية ، أحمد شليق ، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ •
- (٥) صحيفة الاهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٦) صحيفة الأخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥ •
- (٧) صحيفة الأخبار ١٩ ابريل ١٩٥٩ •
- (٨) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ • مقال جندى عبد الملك « فى القرون القبطية » صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ •
- (٩) التريفة الكنيسة فى تاريخ الكنيسة ، الالبا ايسيدوروس ( طبعة ١٩٦٤ ) الجزء الثانى ٥١٤ - ٥١٥ •
- (١٠) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ ، مقال جندى عبد الملك صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ • الأقباط فى القرن العشرين • رمزى تادرس ( طبعة ١٩١١ ) الجزء الثانى ص ٧٦ - ٨١ •
- (١١) تالا عن تقرير لجنة الحقانية ، مجلس النواب ٢٥ يولية ١٩٢٧ •
- (١٢) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر • رمزى تادرس • المرجع السابق ص ٨١ •
- (١٣) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر •
- (١٤) عشرة الكنيسة القبطية فى القرن العشرين • جورجس فيلوتاكوس عوض (طبعة ١٩٣٠) ، الجزء الأول ص ٢٨ - ٣٠ •
- (١٥) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٥ ، ٣٠ •
- (١٦) رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨٤ • التريفة الكنيسة • المرجع السابق ص ٥١٤ - ٥١٥ •
- (١٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٨ يولية ١٩٢٦ ، وبالنسبة للالبا لوكاس يمكن الرجوع الى كتاب « صلوة الصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » زكى فهمى (طبعة ١٩٢٦) ص ٤٢٤ •

- (١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٢٠ مايو ١٩٢٧ • مضبطة مجلس النواب جلسته ٢٥ ، ٢٦ يولية ١٩٢٧ • صحيفة مصر ٥ يولية ١٩٢٧ •
- (١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٠) صحيفة مصر ٢ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٢١) صحيفة مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ • ٢٠ مارس • ١٧ أبريل ١٩٢٨ •
- (٢٢) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٣) صحيفتي السياسة ومصر أول وثاني يولية ١٩٢٧ •
- (٢٤) على سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية المصحفة ذاتها ٢٧ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٥) ذكرت صحيفة مصر في ٢ يولية ١٩٢٧ • ان الأنبا مرقس أسقف دير أنبا أنطونيوس سامم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والقمص مرقس رئيس دير الأنبا بولا سامم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو مقار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص باسيلوس رئيس دير أنبا بشوى ١٠٠ جنيه ، والقمص صرايمون رئيس دير البراموس ١٠٠ جنيه •
- (٢٦) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٧) صحيفتي السياسة ومصر ١٢ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٨) • صحيفة المقطم ٢٤ يولية ١٩٢٧ • صحيفة مصر ٢٥ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٩) صحيفة مصر ٢٧ يولية ١٩٢٧ والاعداد التالية •
- (٣٠) صحيفة المقطم ١٧ مايو ١٩٢٨ •
- (٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ •
- (٣٢) عشرة الكنيسة • المرجع السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢ • صحيفة مصر ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ • مقال جندي عبد الملك صائف الذكر • وجدير بالذكر ان الأستاذ جندي عبد الملك كان عضواً بالمجلس المل عدة مرات ومستشاراً بحكمة النقص بعد ذلك ثم وزيراً للتأمين في ١٩٥٤ •
- (٣٣) عشرة الكنيسة • المرجع السابق ص ٢١٣ نقلاً عن تلفرات صحيفة الأهرام في ٢٣ فبراير ١٩٢٩ •
- (٣٤) حوليات أحمد شفيق • المرجع السابق • الحرية الراية ص ٤٤٠ - ٤٤١ •
- (٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٦) الخريدة النفيسة • المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ • صفوة مصر • المرجع السابق ص ٥٥٢ • عشرة الكنيسة • المرجع السابق • هامش صفحة ٢٧ نقلاً عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر •
- (٣٧) صفوة مصر • المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ • صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ • جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •
- (٣٩) الخريدة النفيسة • المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ • صحيفة مصر أول سبتمبر ١٩٢٧ •
- مضبطة مجلس الشيوخ • استجواب الدكتور سوريال جرجس لوزير الداخلية • جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •

- (٤٠) صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ ، لا عن المستنصر حازيت الانجليزية .
- (٤٢) صحيفة مصر ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٠ ، ١١ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٣) صحيفة الأهرام ١١ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٤) صحيفة مصر ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٦) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٧) صحيفتي مصر والأهرام خلال شهر أغسطس ١٩٢٧ ، وخاصة ٩ ، ١١ ، ١٥ ، ١٨ .
- ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٢٧ . وعن الإشارة لما حدث في كنيسة بور سعيد تراجع صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حني .
- (٤٩) أرسل راعب اسكندر يؤيد الأتبا يوانس ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ، وعن قليتي فهمي ولويس فالوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٥٠) صحيفة مصر ٥ ، ٧ سبتمبر ١٩٢٧ .
- (٥١) صحيفة مصر ١٠ ، ١٣ ، ١٤ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٣) صحيفة مصر ١٨ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٤) صحيفة مصر ١٧ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ . وكتب جرجس فيلولاوس عوفن في الصحيفة ذاتها بعد ٢٨ أكتوبر ١٩٢٧ مقالا بعنوان « انتخبوا بطريركا راسا » لالبا أو ناظرًا أو وكيلًا أو قائمقام بطريركي » . وثمة مقالات عديدة تتحدث عن هذا الطلب .
- (٥٦) صحيفة مصر ٥ نوفمبر ١٩٢٧ . وايضا خطاب موجه من فوزي المظلي عضو اللجنة ال ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطريرك نشر في صحيفة مصر ١١ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٧) صحيفة مصر ١٥ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٨) صحيفة مصر ٢٢ نوفمبر ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨ ، ٢٩ ، نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٩) صحيفة مصر ١٩ نوفمبر ، ٥ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٨ ، ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، مقالات تظهر الموقف وتعرض الحكومة على الأتبا يوانس . صحيفة للتطم ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦١) صحيفة مصر ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٢) عشرة الكليسة ، للرجع السابق من ١١٠ - ١١١ . ورد بها نص قرار تعيين الأتبا يوانس . صحيفة مصر ١٩ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة مصر ١٩ يولية ١٩٢٨ .

(٦٤) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٥) عشرة الكتبية ، للرجع السابق من ١٠١ . تراجع أيضا صحيفة مصر اعداد متفرقة من أغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفة مصر ١٧ - ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .

(٦٧) نص الخطاب الذي ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصري ( حين كان وكيلا للمجلس العالي العام ) في دار نادي الشباب الجامعي للإصلاح القبطي بشبرا ، يتضمن من انتخاب البطريرك في ٩ أغسطس ١٩٢٦ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ . ص ٦ .

(٦٨) ودعت الرسالة في صحيفتي الأهرام ومصر في ٣٠ مارس ١٩٢٨ .

(٦٩) عمر انور بيان رسالة بعنوان « البرلمان الجديد في بطلان قانون الرهبنة الجديد » ماجموا فيها القانون ، ووقع الرسالة ٤٢ واحبا وقبضا ، الأهرام ومصر ٦ أبريل ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٧ ، ١٩ مارس ، ٥ ، ٦ ، ٢٥ أبريل ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة القلم ٢١ أبريل ١٩٢٨ .

(٧١) حبيب المصري ، للرجع السابق من ١٤ ، ١٥ ، ٢٦ ، ٢٩ .

(٧٢) حبيب المصري ، للرجع السابق من ١٤ ، ١٥ ، ٣٠ .

(٧٣) صحيفة القلم ١٤ يولية ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحيفة مصر دفاعا عن عدم اشغاط البتولة ، من منتصف أبريل وشعبري مايو ويولية ١٩٢٨ . مقال للمنتقادي بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوتانوس عرض بصحيفة مصر ٢٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢ ، ٢٣ مايو ، ٦ يولية ١٩٢٨ ، مقالات لفرتها جمعية الحياة في صحيفة مصر ٢ ، ٣ ، ٦ يولية ١٩٢٨ . مقال دفاعا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوتانوس عرض من عزم المطالبة اصلاح تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .

(٧٤) صحيفة مصر ١٤ يولية ١٩٢٨ .

(٧٥) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ١٦ ، ٢٧ مارس ، ١٠ أبريل ١٩٢٨ .

(٧٦) حبيب المصري ، للرجع السابق من ٢١ . صحيفة القلم ١٤ ، ١٥ يولية ١٩٢٨ . صحيفة مصر ١٤ ، ٢١ يولية ١٩٢٨ . نص مشروع للجلسة التي تلتها صحيفة مصر في ٢٢ ، ٢٣ يولية ١٩٢٨ .

(٧٧) حبيب المصري ، للرجع السابق من ١١ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ . صحيفة مصر ١٩ سبتمبر ١٩٢٨ . نص ملاحظات المجلس التي تلتها صحيفة مصر في ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٧٨) صحيفة مصر ١٠ أكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٩) حبيب المصري ، للرجع السابق من ٢٢ .

(٨٠) صحيفة مصر ٢ ، ٢٦ مايو ، ١٣ يولية ١٩٢٨ .

(٨١) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٢٨ .

(٨٢) صحيفة مصر ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ أغسطس ، أول سبتمبر ١٩٢٨ .

(٨٣) صحيفة مصر ٢٥ أغسطس ، ٤ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .



- (٨٤) صحيفة الأهرام ٢٨ ، ٢١ أغسطس ١٩٢٨ .
- (٨٥) صحيفة الأهرام ٢٤ أكتوبر ١٩٢٨ . صحيفة مصر أول نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٦) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٧) عشرة الكنيصة ، المرجع السابق ص ١١٦ . ورد بها نص الأمر الملكي المذكور .
- (٨٨) عشرة الكنيصة ، المرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢١٣ وورد بها نص الأمر الملكي بتعيين الأنبا يوانس . صحيفة مصر ٣ ، ٧ ، ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٨٩) صحيفة مصر ٢ ، ٦ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٦ يولية ١٩٢٨ .
- (٩٠) صحيفة مصر ٢٤ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ ، ١٠ يولية ١٩٢٨ .
- (٩١) مقال لتادرس فتوفه المتبقي في صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ . ومقال لنائب رئيس جمعية الوعظ القبطية باليوم في صحيفة مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر في ١٢ نوفمبر ، ٨ ، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ . والرد على هذا المقال بصحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٩٤) صحيفة مصر أول ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٩٥) المبرر الارثوذكسي ص ٤٧ - ٥٠ مقال لبشاره بسطورس .
- (٩٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٧) نص منشور انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيصة القبطية الارثوذكسية بيان الى الرأي العام » بمناسبة انتخاب المجلس الى العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموالدة سنة ١٩٣٩ ميلادية . يطلب مطلقا من هيئة الدفاع عن الكنيصة القبطية الارثوذكسية - ١ شارع قطه شبرا مصر - ووقع البيان كل من بشاره بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد متوى أبادير المدرس الأول بمدرسة امبوط الثانوية للبنات . جرجي ابراهيم مدير ادارة بوراثة لثالية ( وكلهم كانوا أعضاء بجمعية اصدقاء الكتاب القسوس وعاجموا بعد أن تركوها ) ويذيل البيان بذكر أن لسلطنين موسى أطلع على هذه النسخة ويوافق على دقتها التي سبق له أن ألقاها في اجتماع الجمعية اليومية لجمعية اصدقاء الكتاب القسوس في ١٩٣٥ .
- (٩٨) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ « في سبيل الدفاع عن الكنيصة » . بيان هام الى الشعب القبطي عامة ، والى ناخبي المجلس الى خاصة » . وقعا بشاره بسطورس عضو جمعية اصدقاء الكتاب القسوس .
- (٩٩) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ بعنوان « الإصلاح الذي يدعيه القسوس ابراهيم لوقا وجمعية اصدقاءه هو عبث وتمزيق لثمة الكنيصة القبطية » . وقعه واغيب مفتاح في ١٥ فبراير ١٩٣٩ .
- (١٠٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وكان الأستاذ ولعب مفتاح دور تنشيط في انتخابات البطريركية في ٢٧ - ١٩٢٨ متصرا لتيار الإصلاح . وعرفت له أدوار نشيطة بعد ذلك في انتخابات المجالس لثالية التالية وفي داخل الكنيصة . وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل منسى الرزق الوفدى وقيب المطحن ووكيل مجلس النواب قيسا بعد .
- (١٠١) مقابلة شخصية في ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٠٦) صحيفته مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة الأهرام ١٦ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر واستمراد الهجوم على يؤانس ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ نوفمبر ١٩٢٨ •

(١٠٦) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ١١٥ ، وبالمراجع ذاته نقلًا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٢ •

(١٠٦) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٧ ، ٢٢ •

(١٠٥) مذكرات في السياسة المصرية ، محمد حميد فيكل « الجزء الأول » ص ٢٣٧ - ٢٤٣ •

(١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ ، مطبوعة جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ •

(١٠٧) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢١٢ • صحيفة مصر ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ١٦ نوفمبر ١٩٢٨ •

(١٠٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١٠٩) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١١٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١١١) نص بيان انتخابي بستوان « راعى مفتاح يتحدى القصر ابراهيم لوقا » مؤرخ ١٢ فبراير ١٩٣٩ •

(١١٢) نص بيان انتخابي « في ميل الدفاع عن الكنيسة .. بيان عام المشار اليه في انهامش (٩٨) •

(١١٣) المنبر الارثوذكسي ص ٤٧ - ٥٠ مقال بقلم بشارة بطوروس •

(١١٤) صحيفته مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ •

(١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ أغسطس ١٩٢٧ •

(١١٦) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢١٢ .. الخ •

(١١٧) حديث لمحود بسيوني بصحيفة الأهرام في ١٦ يولية ١٩٢٧ .. حديث ليوسف الحندي بالأهرام في ٢٩ يولية ١٩٢٧ •

(١١٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١١٩) صحيفته مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ •

(١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر ١٩٢٧ •

(١٢١) صحيفة مصر ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ •

(١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ •

(١٢٣) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١٢٤) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١٢٥) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ •

(١٢٦) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٩٣ •

(١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٢٩ • صحيفة المناورة الرقعية ١٥ مارس ١٩٣٠ •

- (١٢٨) صحيفة النارة للرقمية ١٥ مارس ، ١٤ يونيو ، أول نوفمبر ١٩٣٠ .
- (١٢٩) صحيفة النارة للرقمية ١٥ مارس ١٩٣٠ .
- (١٣٠) صحيفة النارة للرقمية ١٥ مارس ، ٢٨ يونيو ١٩٣٠ .
- (١٣١) صحيفة النارة الرقمية ٢٨ يونيو ١٩٣٠ ، ٣١ يناير ١٩٣١ . وكذلك هجوم صحيفة  
 مصر على البطريك التي قالت أن أحدا من الأقباط لا يؤمنه . تراجع مثلا عند أول مايو ١٩٣١ .
- (١٣٢) صحيفة مصر ٨ أكتوبر ١٩٣١ .
- (١٣٣) صحيفة النارة الرقمية ٦ ديسمبر ١٩٣٠ .
- (١٣٤) صحيفة النارة المصرية ٦ مارس ١٩٣٦ .
- (١٣٥) صحيفة النارة المصرية ٥ يونيو ١٩٣٦ .
- (١٣٦) صحيفة النارة المصرية ٢٨ أغسطس ، ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٣٧) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٣٨) بيان د في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . . . بيان اعتفائي مؤرخ  
 ١٦ فبراير ١٩٣٩ .
- (١٣٩) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة النارة المصرية ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٤٢ .
- (١٤١) الخريطة النفسية . . للرجع السابق ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ . صحيفة المساء ١٣ نوفمبر  
 ١٩٥٦ . صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ١٥ نوفمبر ١٩٥٦ .
- (١٤٢) صحيفة مصر ١٠ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٣) نص القرار بصحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٤٤ . ويراجع أيضا الصحيفة ذاتها ٢٠ يناير  
 ١٩٤٤ .
- (١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ سبتمبر ١٩٤٢ ، ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٦) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٧) صحيفة مصر أول ، ٤ يناير ١٩٤٤ ، ١٠ يناير ١٩٤٤ . حبيب المصري ،  
 المرجع السابق ص ٤١ . صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة الأهرام ٢١ يناير ١٩٤٤ .  
 صحيفة مصر ٢٢ يناير ١٩٤٤ . صحيفة مصر ١٩ ، ٢٨ يناير وأول فبراير ١٩٤٤ .
- (١٤٨) صحيفة مصر ٢١ يولية ١٩٤٢ ، ٣١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٩) يظهر هنا الاتجاه أوضح ما يكون في خطاب حبيب المصري . للرجع السابق ،  
 لخارج الخطاب . أيضا صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٤٢ ، ١١ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٠) حديث للأنبا تادوقلس بصحيفة مصر في ١٩ يناير ١٩٤٤ . تراجع أيضا الصحيفة  
 ذاتها ، ١١ ، ١٥ يناير ، ٢ ، ٣ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥١) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٢) صحيفة مصر ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥٣) صحيفة مصر ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ فبراير ١٩٤٤ . مقال جندى عبد الملك السابق  
 :الاشارة اليه .

- (١٥٤) مقال جندى عبد الملك للشارح اليه .
- (١٥٥) مقال لوريلان سعد بصحيفة مصر ٢٣ مايو ١٩٤٤ .
- (١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ مايو ١٩٤٤ . قرار للجلسة التي صدر بها ٢١ مايو ١٩٤٤ . تراجع صحيفة مصر خاصة الأعداد ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٠ مايو ، أول يونيو ١٩٤٤ .
- (١٥٧) الخريدة النفيسة ٠٠ للرجع السابق ص ٥٥٠ .
- (١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٥٩) الخريدة النفيسة ٠٠ للرجع السابق ص ٥٥١ .
- (١٦٠) من حديث مع الأستاذ إبراهيم نرج في المقابلة ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
- (١٦١) مقال « هل يحقق البطريق آمال الشعب » بقلم فهمي اسحق ، صحيفة « ٢٨ يوليو ١٩٥٥ » .
- (١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٤٩ .
- (١٦٣) صحيفة الجمهورية ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ يوليو ١٩٥٥ . صحيفة روز اليوسف ٩ يوليو ١٩٥٦ .
- (١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٥٥ .
- (١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ سبتمبر ، ٤ أكتوبر ١٩٥٤ .
- (١٦٧) صحيفة الأهرام ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٥٤ . صحيفة مصر ٢٨ يوليو ١٩٥٥ .  
وصى بيان الصلح بين البطريق والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ يوليو ١٩٥٦ .
- (١٦٨) صحيفة مصر أول ، ٧ ، ٨ يونيو ، ٢٦ أغسطس ، ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٩) صحيفة مصر ٨ ، ١٧ يونيو ، أول يوليو ، ٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٧٠) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ واعاد كالية . وصحيفة الجمهور ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧١) نص وثيقة إطلال البطريق الصادرة من للجمع المقدس بأعضاء تيموثاوس ، مصر ٢١ يوليو ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧٢) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ . تراجع أيضا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا ، الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيهم ، والأول كان ضد الانبا يوساب ثم عدل ، والثا كان وبقي مؤيدا للبطريق ، صحيفة الأهرام ٦ يناير ١٩٥٦ . ومقال آخر للكاتب نفسه بصحيفة مصر في ٢٨ يناير ١٩٥٦ .
- (١٧٣) نص بيان للجلسة لكلى السام في ٢٠ ابريل ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٥٦ . وصحيفة آخر ساعة ١١ يوليو ١٩٥٦ .
- (١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ يوليو ١٩٥٦ .
- (١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ يوليو ١٩٥٦ .
- (١٧٦) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ يونيو ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ٢٥ يوليو ١٩٥٦ .

- (١٧٧) استقالة الدكتور التيساوي ورد وكيل المجلس إلى عليها • صحيفة مصر ٢٩ •  
 ٢٠ يونيو • ٢ يوليو ١٩٥٦ • صحيفة الشعب ٢٠ يونيو ١٩٥٦ • تراجع أيضا صحف الأهرام  
 والأخبار ومصر ٣ يوليو ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧ • ٢٨ يونيو ١٩٥٦ •
- (١٧٨) عن موقف الاتبا تيموتافوس تراجع صحيفة الشعب ٢٠ يونيو • صحيفة الأهرام  
 أول يوليو ١٩٥٦ • تراجع أيضا صحف يومي ١٨ • ١٩ أكتوبر ١٩٥٦ •
- (١٧٩) صحيفة مصر ١٣ • ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ • صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ • صحيفة  
 الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ •
- (١٨٠) صحيفة الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ •
- (١٨١) صحيفة الأهرام أول فبراير ١٩٥٧ • صحيفة الأخبار ٦ فبراير ١٩٥٧ • كتيب  
 « للمجلس إلى العام ... بيان إلى الشعب القبطي الكريم » سنة ١٩٥٧ •
- (١٨٢) صحيفة الأخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧ • ٢٤ يناير ١٩٥٨ •
- (١٨٣) نص « مذكرة المجلس إلى العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة  
 ١٩٥٧ •
- (١٨٤) صحيفة مصر • أعداد مطرقة ما بين أكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ •
- (١٨٥) صحيفة الأخبار ٢٧ أبريل ١٩٥٩ • صحيفة مصر ٤ • ١٨ مارس ١٩٥٩ وأعداد أبريل  
 ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة •



## الحركات الشعبية في الثلاثينات

---





## ١ - حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة . التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر . ولكن لزمّت الإشارة إليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر . وقد أشير في الفصل الأول إلى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر . كما أشير إليها في الفصل التاسع لبيان الدور الذي حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية . وتأتي الإشارة إلى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه .

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر ، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا . دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار القولة الذي كان أنشأه محمد علي . وصلت الارسلالات الأمريكية إلى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الارسلالات الانجليزية وغيرها ، مستفيدين جميعاً من حمائيه الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم . وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخي لهم في ابريل ١٨٦٠ برئاسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج ، وانضم اليهم القس الاسكتلندي يوحنا هوج في مايو من العام نفسه (١) .

والملاحظ من حديث أندرو وأطمن في كتابه عن الارسلالية الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ إلى ١٨٩٦ ، أن النشاط التبشيري بدأ أولاً بين الاقليات الدينية في مصر ، فكانت الارسلالية الانجليزية تركز نشاطها بين اليهود (٢) ، وعهدت الارسلالية الأمريكية إلى المشرحاتن بالعمل بين الأقباط ، واتخذ الأمريكيون

أسيوط مركزا لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك (٣) . وبعد فترة ما اهتموا إلى أن انشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير . إذ ينجذب إليها الكافة يهودا وفبطا ومسلمين . على أن عدد المسلمين بين التلاميذ بقى هو الأقل نسبيا (٤) . كم يحكى واطسن الكثير عن معارضة الأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريك انقبطى له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين ، واستعانة البطريك بالسلطات المصرية أيام الحديو اسماعيل فى هذا الموقف (٥) . ولكنه يؤكد أن نشاط ارساليته كان موجها فى الأساس إلى الأقباط ، ويرجع ذلك فى رأيه إلى عاملين . أولهما أن حاجة الأقباط إلى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين أن لم تزد ، وثانيهما أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحا على مصاريحه بينما كان باب المسلمين موصدا . بسبب عدم اعتراف الحكومة الاسلامية بمبدأ الحرية الدينية . ورفض الجماعة الاسلامية الاعتراف بهذا المبدأ (٦) .

لم يستشعر المسلمون اذا خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيري فى هذه الفترة . ويبدو أن اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مركزا فى التغفل الاقتصادى والسياسى ، مبتعدا عن إثارة الحساسيات الدينية الاسلامية فى هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم فى محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين . على أن تفادى هذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب . واذ يقدر واطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبيتهم من الطبقات الدنيا (٧) ، فإن هذا الرقم على التراض صحتة وعدم المبالغة فى التقدير ، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نشاط أكثر من عشرين عاما .

فأدرك المبشرون مصر مؤقثا مع اشتعال الثورة الميرانية ، اذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور العام على مايسجل واطسن «ليس العداء للمسيحيين بقدر ما هو عداء للأجانب» (٨) . ثم عادوا من جديد فى ركاب الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ ، يحملون معهم تفاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال . وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينا يجوب به فى النيل بلاد مصر حتى أسوان (٩) . ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط فى مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله أن الأهداف السياسية لبريطانيا، البلد المسيحى ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها فى تحويل المسلمين إلى مسيحيين ، وإنما انصاعت لنصح الحكومات المصرية بعدم التدخل فى هذا الأمر لئلا تثير العصبية الاسلامية ضدها (١٠) . وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين (١١) . واكتفت الارشالية الانجليزىة بالتركيز على « أن النجاح فى استخدام الكنيسة القبطية يكفى ليكون الهدف الوحيد » (١٢) .

لقد سبقَت الإشارة في الفصل الثالث من هذه الدراسة . الى سياسته  
بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة لمسألة الطائفية . الى حذرهما الشديد من  
إثارة مشاعر المسلمين في مصر . حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد  
الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الإسلامية في مصر ونزعة  
الارتباط بتركيا بلد الخلافة الإسلامية . وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة  
العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وثمة مسيَّب آخر أشار اليه المبشر  
جاردنر . وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو  
« شرعيا » ، إنما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي  
القديم (١٣) ، فلم يكن الانجليز مطلقا اليد . خاصة في أمر بالغ الحساسية  
كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيدا عن  
الاقتحام المباشر للجماعة الإسلامية .

### مؤتمر أدنبره :

وعند ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الإسلامي . رأى  
المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرها  
من بلاد الشرق . رأوا فيها مجالا لإعلان حرية الفكر والعقيدة . ورغبوا في  
استغلال هذا الأمر كمجال للعمل النشط بين المسلمين . وخاصة بعد إعلان  
تركيا للدستور في ١٩٠٨ . وأنفق في تلك الفترة أن شرعت أوسايات التبشير  
في التنسيق بين بعضها البعض ، أملا في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار  
وشموله ، وحتى لا تحط التفرقة من قواهم (١٤) .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا  
الجيل » ، وطرح فكرة تنصير العالم غير النصراني كله كقضية حالة . لذلك انعقد  
أول مؤتمر عالمي للأوسايات في أدنبره باسكتلندا في ١٩١٠ . وجمع مندوبين  
من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس (١٥) .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل  
الى العالم غير المسيحي ، ومنها أيضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ،  
وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الأوسايات بالحكومات التي  
تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط . صاحب شعار تنصير العالم في  
جيل واحد (١٦) .

وأهم ما يتعلق بهذا الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظرة المؤتمرين الى  
الاسلام والمسلمين . نظروا الى الاسلام بعين الحذر والشعور بالخطر . لا من  
جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب  
جمة في تنصير المسلمين ، ومن جهة أن الاسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنتشر في

مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وخدمهم .  
وذكر بالمؤتمر مثال لهذه المناطق : أفريقيا وماليزيا وأجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جورج روبسون من مجلس الارسلالات الاجنبية باسكتلندا ،  
والرجل الذي كرس دراساته كلها لأفريقيا « اذا ظفرت المسيحية بأفريقيا ، فان  
أول ما ينبغي عمله هو القاء قوة تبشيرية ضخمة في أفريقيا الوسطى ، لتعوق  
تقدم الاسلام ولتحمل الانجيل في اتجاه الشمال الى السودان » (١٧) . وذكر  
أحد المتحدثين أنه اذا كانت الارسلالات نجحت نجاحا كبيرا بين الوثنيين ، خاصة  
في نيجيريا وأوغندا ووسط أفريقيا وجنوبها ، فان الأمل يكمن في التغلب على  
الاسلام والظفر بما نم يظفر به من مناطق ، وأن ما يجب الحذر منه هو أن يسيطر  
الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الافريقي ،  
ويجنى الثمار التي زرعتها « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسع الحركة السنوسية الاسلامية في النصف الشمالى من  
أفريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك .  
وأوصى المستشرق تيسدل بضرورة تقوية حركة التبشير في مصر وفارس والشام ،  
ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد  
الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التي تواجه المبشرين ،  
وحذ أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة في  
جدة التي تعتبر ميناء مكة - وذكر آخرون أنه اذا نجح التبشير في الشرق الأقصى  
( اليابان ، وكوريا ، ومنشوريا ، والصين ، والهند ) فستوجد مملكتان  
للمسيحية ، احدهما الكنيسة الكاثوليكية في الغرب ، والاخرى مملكة الكنيسة  
في الشرق الأقصى .

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزى ضخم غريب عنهما ومعادلهما ،  
وهو الاسلام الذي ينتشر في القسم الأوسط من العالم ويسيطر عليه ويشطر  
مملكة المسيح شطرين (١٨) .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وأنشاء المدارس ،  
في تسهيل سبل النشاط التبشيري ، وخاصة في اراضى الاسلام . وأثبت أن  
أهم نجاح حققه المبشرون ، في أنحاء الامبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح  
الكليات والمدارس في تركيا والاناتول وارمينيا وسوريا وبيروت .

وذكر أندرو واطسن أن الارسلالية الأمريكية فتحت في مصر ١٩٠ مدرسة  
يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم (١٩) .

ويظهر من هذا العرض ، أنه مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين ،  
وقبيل أن تتفجر حركات التحرر الوطنى ، وقبل الحرب العالمية الأولى ، كان  
الامتعمار الغربى قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر في بلاد الشرق الاسلامى على  
قسمة ما .

وهنا بدأ للمبشرين أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بحامل التوحيد الديني تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصليبية العنيفة التي لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من بدء مرحلة صراع ديني يتجه في الأحاسر ضد الاسلام المستتب في المنطقة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام .

وقد أوضح مؤتمر أدنبره العنصر السياسي في هذا الفكر الديني ، عندما أشار الى أن الاسلام كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيا جديدين ، وبدأ قوة هائلة عملت على توحيد الشرق (٢٠) .

وهذا ما دعا دكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صداقة النصارى والمسلمين فى الصين ، قائلا أن ذلك يخلق جبنا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو مادعا الدكتورين الخالدى وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الاسلامية (٢١) .

### بعد الحرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر أدنبره الصليبية نتائجها سريعا ، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجمدها . حينما من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العالم الاسلامى هزات سياسية عنيفة ، ترجع فى الأساس الى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية فى العديد من البلدان مبتدئة ببصر ، وإلى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها فى الحرب والغاء الخلافة الاسلامية فى ١٩٢٤ . وبدأ عدد من تلك البلاد عهدا من النظم الدستورية والديمقراطية التى استتبعته مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرصت فى دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما .

فى تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين ، منها مؤتمر عقد بحلول ( من ضواحي القاهرة ) فى المدة من ١٧ الى ١٩ اكتوبر ١٩٢١ ، منلت فيه كنائس غربية وشرقية فى اطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنائس (٢٢) .

وتوالى مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ فى القدس وامستانبول وبرماتا ( لبنان ) وبغداد وقسنطينة . ثم توجت بمؤتمر عام انعقد فى القدس من ٣ الى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التبشير العالمى (٢٣) .

وقد اختيرت توقيت هذه المؤتمرات وفقا لعدد من الاعتبارات ، منها أن تغييرات عميقة شملت العالم الاسلامى ، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث

عن منطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها أن تتبادل الارساليات خبراتها حول  
امكانيات النشاط ومجالاته في العالم الاسلامي .

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المبشرين عما  
شمل العالم الاسلامي من تغييرات . وبلور ذلك في ملاحظات عشرة أوردها في  
خاتمة كتاب « العالم الاسلامي اليوم » ، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت  
ما يزول اليه العالم الاسلامي من ضعف وتفكك . آيته حلول ابوطنية في مجال  
السياسة محل الجامعة الاسلامية ، اذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا اكثر منه  
مسلماً ، واذ ألغيت الخلافة الاسلامية بما صحب الغامها من دوى كبير ، وآيتا  
ايضا ومن القبضة الاسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة  
خاصة في المدن ، وبيده نمو الصناعة والجوانب المادية للمدينة الحديثة . وآيته  
في مجال الثقافة ما سببه الاتصال حضارة الغرب وعلومه من تكوين نفس  
جديد لدى المسلمين .

ويخلص موط من ذلك أن المبشرين لم يعودوا يواجهون في الاسلام  
ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بانفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية  
لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الاسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا .  
وأن الظروف السياسية صارت أكثر مواتاة للتبشير بعد اذ ألغيت القيود  
التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه ، وبعد اذ ألغيت الخلافة الاسلامية ، وآلت  
مقاليد الحكم في الشرق الأدنى الى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس  
في مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمي  
الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب  
والسينما الجيل الجديد في أرض الاسلام نظرة جديدة (٢٤) .

وهكذا ظن المبشرون في التطور العلماني الحديث أنه رصيد يتراكم ضد  
الاسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكل  
« يجب أن نشجع انشاء المدارس وأن نشجع على الاخص التعليم الغربي » . أن  
كثيرين من المسلمين زعم اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، أن الكتب  
المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقي مقدس أمراً صعباً جداً ، (٢٥) .  
وبهذا الروح المتفائل انتقل موط في ملاحظته الثالثة الى القول بأن « الوقت قد  
حان - في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى - لأن تضعي كنائس التبشير  
المحلية العميل الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين ، وأن تحول نشاطها الرئيسي  
من الكنائس الشرقية الى العمل المباشر بين المسلمين » ، وعبر عن ذلك أحد قسوس  
اليونان بقوله « يجب أن نفوس الى العمق » (٢٦) .

واذا كان لوحظ في أدنبرة ١٩١٠ التهيّب والحذر في مواجهة ما أسسم  
« بالمشكلة المحمدية » و « الوضع المستحيل » للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر  
القدس ١٩٢٤ روح تقيض تجسد في مبدأ « أن المسلمين يمكن أن يصيأوا وقد

صباؤا ، وهم يصبأون « (٢٧) . وهو شعار تكرر ترديده في جوانب المؤتمر كالفناء . يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقم . ومادامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت ، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الامكانيات الفنية التي تتيح للعمل النجاح . اكثارا من عدد المبشرين ورفعتا لمستوى كفايتهم وتوثيقا للتعاون بين الارسلالات . وذكر موط انه يتعين على المبشرين ان يستغلوا ما اتيح لهم من فرص (٢٨) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، اولهما خطأ المبشرين اذ كان يستغرقون من قبل في نقد الاسلام واظهار ضعفه أكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية . ان الونت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادئ ، والمسلمين يريدون ان يقوضوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب ان يصنعوا ذلك معهم . فلنستمر في اظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول في مهاجمات جدلية حول الاسلام « (٢٩) . وثانيهما ان التبشير يكون أكثر فاعلية وحسما بين الأطفال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين في سن مبكرة جدا . لذلك وجب ان يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية (٣٠) ، ويذكر الدكتوران الخالدي وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم (٣١) . ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية ، وبعد ان أثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين الى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية في تبشير المسلمين ، يؤن ذلك في رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أي منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين (٣٢) . وفي هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدي وفروخ عن المستشرق الفرنسي لويس ما سنيون قوله أن قبط مصر فهموا واجبهم الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة والا يتوسلوا الى حماية الدول الأجنبية (٣٣) .

ويذكر المبشر موريسون مكرقير الارسلالية الانجيلية ( جمعية التبشير الكنسي في مصر ) ، أن قصة تبشير الكنيسة الانجيلية في مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، واتبعت كنيسة أسلوبا متميزا في كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين . المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثمانيل جاردنر من بداية القرن العشرين في تأسيس ما أسماه حركة الاصلاح القبطي بواسطة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس ، وذكر أنه اذا كان تركيز التبشير وقتها في الاقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائي الذي تغياه الكنيسة الانجيلية . والمرحلة الثانية هي تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم انقسمهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجيلية من المصريين ، وفي هذه المرحلة قامت مدارس الارسلالية بلورها بين المسلمين . والمرحلة الثالثة هي تبشير

المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد للتمين اليها . وأن  
الهدفين الاساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ،  
ووحدة الكنائس (٣٤) ، أى سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة  
أخرى .

أما عن المقار الرئيسية للتبشير فى مصر فقد تمثلت فى مراكز الارساليات  
والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجمعيةى الشبان المسيحيين  
والشابات المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية  
والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالطيارين بالإسكندرية ، ومدارس الأمريكان  
بالقاهرة ومدارس الأسقفية الانجليزية بسراى القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية  
البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأزبكية للبنات ، وكلية أسيوط  
الأمريكية . وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالاقصر .  
والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين  
القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجرمانى بأسوان . والملاجىء كملجاء  
ليليان تراشر بأسيوط والانجيلى بعلاوان (٣٥) .

### حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بياقه ، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة  
التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة . واعتبرتهم فى هذا السعى نظيرة  
صليبية متفائلة مقتحمة . وظن المبشرون فى حركات التطور والتنوير الحاصلة  
فى المجتمع المصرى ، ظنوا فيها عنصرا مواتيا لهم فى نشاطهم ضد الاسلام ،  
مادامت حلت الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والغيث الخلافة ،  
وما دامت حركة التحديث عدلت من انظم القانونية ودعمت القوانين الوضعية .  
وما دام التطور العلمى والثقافى قارب بين المصريين وبين الفكر الغربى الحديث  
وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت  
مناهجه وأساليب الدراسة فيه .

هذه النظرة التى نظر بها المبشرون الى حركة التجديد الفكرى والاجتماعى  
هى ذاتها نظرة الاتجاه انسلمى التقليدى فى المجتمع المصرى ، فالطرفان  
المتضادان متفقان فى النظر الى حركة التجديد باعتبارها اضعافا للاسلام . وقد  
ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبتته التطور اللاحق من أن حركة التجديد  
هذه لم تؤد الى اضعاف الاسلام كدين فى مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان .  
ولم تَمْضِ سنوات قليلة على مؤتمر القدس فى ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون فى  
١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحدا من  
الاسلاميين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وقدنا من أوربا ، وهما المادية الاحادية  
والوطنية الاقليمية ، وأن روابط الدين ترتخى وقبضسته تضعف على حياة



الشباب ، وأن ثمة ما يهدد بفوضى أخلاقية وثقافية ، وأن صرخة الاستقلال تجد صدى مباشرا في نفوس الشباب وفي الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن ، وأن تدفق الأفكار الغربية قد يؤدي إلى انتشار العلمانية وإلى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الإسلامي بقوله « ولكن أيا كانت النتائج فإن مهمة التبشير للمسيحي لن تكون بذلك آيسر » وأن الأفندي المثقف ذا الفكر السياسي سواء في القدس أو في القاهرة ، هو بالطبيعة لا يتجذب إلى انجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، أكثر مما ينجذب أخوه المحافظ السنّي الشيخ بجامعة الأزهر . كلاهما سواء في الاستعداد إلى التكاتف لاثارة الهياج في الصحف ضد العمل التبشيري . وكلاهما سواء في العزم على إحياء العصبية الإسلامية بإساعة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم » (٣٥) . كما يلاحظ موريسون أن حماس الحركة الوطنية التي بدأ مباشرة بعد الحرب قد وجد المسلمين والجماعات المسيحية في هدف مشترك (٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية إلى نجاح يذكر . ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين أفرادا مسلمين قليلين جدا يصبأون في كل حين ، واستغل في ذلك حداثة السن أو املاق الفقر . وقد أشير من قبل إلى تقديرات أندرو واطسن . ويذكر الدكتوران الخالدي وفروخ أن كثيرا من المبشرين أدعى كذبا تنصير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء للبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعواه وأن لم يصبأ على يديه مسلم واحد (٣٧) . ويلاحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة . تكشف إلى أي مدى كان نشاط المبشرين عقيما . على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوى هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية ينجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل ، وإنما كان برد القبل وما يثير نشاطهم من الحنق والغيظ والغضب واذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبي .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسي والديني لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الديني بالنفوذ السياسي لبلادهم . ولم تنف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعي التبشير ، ولم يكن بعيدا عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستعمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة الإخوان المسلمين في ١١ مارس ١٩٢٨ ( ٩ محرم ١٣٥٧ ) قول الكاتب الفرنسي اتين لامي « أن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الإسلام والمسلمين في كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح » على أن مقاومة الإسلام بالقوة تزيد انتشارا ، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهي تربية بنيه في المدارس التبشيرية أو المسيحية ، وتفتت جرائيم الألحاد في صدورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فإن لم يتنصروا فقد غمدوا

لا مسلمين ولا مسيحيين » . وإذا كان من الواضح أن ترجمة الصحيفة لهذه العبارة غير دقيقة ، فإن ما يجعل مثلها أثره بين المسلمين ما يروونه من نشاط المبشرين بينهم وتركيزهم في الأساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر مقدمه كتاب « الإسلام والفئات الكاثوليكية » تأليف ديفوردى لاتويلرى . وطالع القراء قول المؤلف أن ثمة عناء بين المسيحية والإسلام يستحيل معه على أمم الغرب بسط سلطانها على العالم الإسلامى إلا بحمل المسلمين على المسيحية . وانتقد مسلك الحكومات الغربية في استهانتها بقوة العامل الدينى بقوله « إن عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالتضاييا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة ... » . ونبه الى أن الضعف السياسى الذى ظهر في الأمم الإسلامية لا يصح أن يخدع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة في نفوس المسلمين « فالإسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين ... » ثم هاجم ما يبدو له أحيانا في السياسة الفرنسية من نزعة الحساد الدينى أو اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهى أننا كلما ربينا الوطنيين في مدارسنا التى لا نتحدث فيها عن الدين . وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية ... وكلما أدخلنا في تلك العقول الدينية علومنا فرنسية بعثة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا الى كراهتنا سرا أو جهرا ... » فلأجل أن نجذب المسلمين الينا يجب قبل كل شئ أن نظهر لهم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الاحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيظهرون الهلال ويرفعون الصليب نهائيا في أرض الإسلام » ( ٣٨ ) . ويمكن أن يتصور أثر مثل هذا الحديث في نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار ، وأياولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدوانا مسيحيا على أرض الإسلام .

### ردود الفعل :

أشير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التى كانت تصاحب أيا من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين في تنصير واحد من المسلمين ، طفلا كان أو صبيا . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث في ١٩٢٨ ، فولدت موجة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج انثائجين وفكر المفكرين وحمية أصحاب الحمية . حتى أنه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق في هذا الأمر . ويكفى أنه العام الذى نشأت فيه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرا في التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر الحديثة . وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الاخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هي الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الإشارة في فصل سابق الى ما أفتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للأقباط ، وهي المستوى التي عارضها الوفد وبرىء منها غالب كبار رجال القبط ، غما ليثت ان تشتت . تم لم تعد هذه الحركة نهذاً حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين . وقد اتفق أن جرى في فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري في تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامة . كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكماً علمانياً فاصلاً بين الدين والدولة . وانجذبت في موجة التغريب الى اقصى ما حدث لبلد اسلامي أو شرقي . واجهت بالمنطق ذاته في مقاومة جمعيات التبشير الغربية التي كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية . وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خاصة باحدى مدارس البنات بمدينة بروسة ، أن تحمل أربعاً من التلميذات المسلمات على تقبيل الصليب صباح مساء ، وتصور لهن نبي الاسلام عليه السلام في صور غير كريمة . وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أى شارات دينية في المدارس . كما عرفه أن المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكي على أبنيتها . وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على ايجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهم في الخفاء .

ورغم أن حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها ، فضلاً عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحاً من الأتراك . واستغل التيار السلفي هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها اذ فصلت الدين عن الدولة رجعت الحكم من طابعه الديني ، إنما تسببت في فتح الطريق أمام حركات التبشير . وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون ما أخرج نظام أتاتورك وأخرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الاسلام المهدد ضد الحركة الكمالية . وذلك كله رغم أن النشاط التبشيري كان بدأ ونما في أنحاء الامبراطورية التركية في عهد الدولة العثمانية التي كانت تحكم باسم الخلافة الاسلامية . وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذي كان يحمي فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول .

كان للحادث أثر واضح في الرأي العام المصري ، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنفراً من صفحاتها الأولى . واذ كان تيسار الحركة الوطنية الديمقراطية في مصر وقتها يجد في التجربة الكمالية في تركيا مركز إشعاع لكثير من القيم الجديدة في التحديث والتطوير ، ومثلاً يتغيه في بعض الجوانب ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح المطف والتأييد . فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والإصلاح الديني ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيري للاسلام وبين

حركة التجديد الفكرى الاجتماعى ، وتسسم تلك الحركة الأخيرة بميسسم العداء لاسلام ، وتضعها مع التبشير مع الاستعمار فى بوقعة واحدة • كتبت صحيفة البلاغ الوفدية فى ٦ مارس ١٩١٨ • الحق ان هذه الهيئات التبشيرية التى تعمل فى كل بلاد الشرق ، وحضى على قرب من قلب الاسلام او الحجاز ، قد انتشرت انتشارا واسعا ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية الى حد خطير للتأثير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه • • • ولقد قاست الأمم الشرقية كثيرا من الآلام نتيجة قيام الارماليات التبشيرية فيها ، عاملة مجدة على سبيل الثقافة القومية والروح الوطنية فى النشء الصغير • بل قاست تركيا ومصر وسوريا على وجه خاص من هذه الارماليات التبشيرية ما يكاد الانسان لا يصدق انه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورتها • ولكنه مع هذا وقع ولا يزال واقعا بالفعل الصحيح المؤلم ••• (٣٦) •

وفى الوقت ذاته الذى جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين بالقدس فى ابريل ١٩٢٨ ، مما سبعت الإشارة إليه ، وتناثرت الأخبار عما يدور فى جلساته السرية من طعن فى الاسلام • وأثار ذلك دويا كبيرا خاصة فى فلسطين ، البلد الذى كانت احشاؤا تلهب من الصهيونية وسياسة الانتداب البريطانى ، ولم يكن يحتمل المزيد من الاثرات الطائفية • ولذلك هطلت البرقيات على مصر كالأمطار ، تستصرخ الرأى العام فيها ضد المؤتمر • ابرقت الجمعية الاسلامية بحيفا نصف ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين ، ومطالبة الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر واخراج المبشرين واتلاف ما يوزعون من منشورات ضد الاسلام (٤٠) • وبعثت سكرتارية المجلس الاسلامى الأعلى تصور ما اجتاح المسلمين هناك من موجات السخط ، وما تثيره أعمال المبشرين من فتن • تنافى روح المدنية والتسامح الدينى • ، وتستعجن سياسة الانتداب البريطانى التى ترمى الى اتخاذ فلسطين وطنا قوميا للصهيوليين ، وتجعله بؤرة لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الدينى بين أبناء الوطن الواحد • وارسالت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الاسلامى بالقدس والجمعية الاسلامية بنابلس وافتى حيفا برقيات الى جمعية الشبان المسلمين نصف مطاعن المبشرين فى الاسلام ، وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين • وكان موط رئيسا لمؤتمر القدس ، جاءها من مصر ثم سافر منها الى صوفيا لمعقد مؤتمر تبشيرى آخر • وقد جاء فى البند السادس من قرارات مؤتمر القدس • يجب العناية بزيادة عدد المنتصرين بطريقة الخفاء أم العلانية ، ويجب العناية باقامة كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين فى بعض الاقطار الاسلامية ، وأخيرا يجب الاستفادة من الانقلاب العظيم الجارى فى كثير من الأقطار الاسلامية وهو الانقلاب المطاوع بازاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية • واحتشد المسلمون فى المسجد الأقصى آلافا واضربت مدن فلسطين واطلقت الحواتيت فيها احتجاجا على المؤتمر وسياسة الانتداب (٤١) •

كتب عباس محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين في مصر وبلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هي الفشل ، وأن جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنقذت ألوف الجثثات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتح من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن لجذب بعض الفقراء . ومع ذلك ، لا نرى أحدا غير دينه من أثر هذه المساعي التبشيرية ، الا أفرادا قلائل ضاقت بهم سبيل الرزق فوجدوا منه كفايتهم في احضان تلك الجماعات ، ثم ما يرحوا يهدونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا الى الطلب ، وهاجم المبشرين الأمريكيين خاصة لخطتهم المثيرة للنفوس وطعنهم على النبي عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيلة لتعيش المبشرين واسترزاقهم ، ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا في آخر العام ببيان المنتصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التي تلقى وعدد السامعين الذين يترددون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتركون في أديتهم ٠٠٠ ثم ذكر أن الحبث وسيلة يلجأ اليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذي يتم صراحة فيستفز روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار في المدارس وغواية الفتيان وغير ذلك (٤٢) .

### الهجوم في مصر :

في الوقت ذاته حدث في مصر حادث القس زويمر ، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكيين في مصر وسوريا وفلسطين ، والمستول عن تحرير مجلة العالم الاسلامي . وواحدا من اقطاب كافة مؤتمرات التبشير التي انعقدت منذ ١٩١٠ ، وصرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الاسلام (٤٣) . كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهواة الأجاز ، وقد استغل هذا التصريح الصادر اليه بوصفه مستشرقاً ، استغله في دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير في ١٩٢٦ ، الأمر الذي دعا مدير المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف الى استدعائه وانذاره بسحب التصريح . وفي ضحى ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب الى الأزهر مع ثلاثة أجانب من بينهم امرأة ، فتبعه مراقبو الجامع لعلمهم بنشاطه التبشيري ، ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلوني أثناء شرحه لسورة براءة ، ووزع على الطلبة في استتار ثلاث رسائل قيل انها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسي ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة الى غيرها يوزع رسائله : وأهاج هذا الأمر نحو من ثلاثة آلاف أزهري كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استفزتهم جراءة الرجل يقوم بالتبشير في صحن أكبر جامع اسلامي ، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التي أشاعها العلماء .

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين اليه وقف أعمال التبشير في مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين على الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسحبت الوزارة تصريح القس واضطر زويمر ان يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر (٤٤) . ولكن الحادث استمر يشغل الرأي العام فترة طويلة . وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير . كتب كلیم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجما دعوى الإنجليز حماية الاقلييات في مصر ، وجنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للإنجليز استغلال الهياج ، وقال انه لو حدث مثل حادث زويمر في أية كنيسة لاستقلت بريطانيا لتأييد دعواها عن نصيب المسلمين ، ثم قال « لاتعتقدوا ( المسلمون ) أن الأقباط في مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم ، فهم احرص ما يكونون على الألفة والاخاء بينهم وبينكم » (٤٥) . وتعاقبت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين (٤٦) . وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيات في الدين » : « يسخر من التبشير الأمريكى بقوله أن « أمريكا مهبط الوحي الذهبى » ، ويسخر من زويمر بأن حادثته هي من مناظر السينما الأمريكية ، وأن « الأمريكيات » لم تدخل فى شيء إلا حالته « من الجدل الى الهزل . ومن الوقار الى الصيابة والصغار » ، وأنه من المفاكهات أن أناسا من أمريكا التي كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية ، يجهنون الى وطن المسيح فى الشرق والى فلسطين خاصة لينقلوا دينه « وبأية وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية » (٤٧) .

وأثير الموضوع فى مجلس النواب ، يأسئلة وجهها كل من خليل أبو رحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد الى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لمعرفة ما ستتخذه الحكومة من اجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين ، سيما أن للحادث مثيلا فى ١٩٢٦ . وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الأمريكيين يجوسون فى مصر « وينشرون جرائم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الادارة وخوفهم من شبح الامتيازات الأجنبية . « وأن هؤلاء هم خدمة ماجورين يعملون لمصلحة المستعمرين فى الشرق » وأنه لا يكتفى سحب ترخيص القس ، إنما ينبغى مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد . وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس . وجاء رد رئيس الوزراء مراعيما ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ، وما تمنحه للأجانب ومنهم المبشرين من حصانات ، فاكفى بذكر اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته وإظهار وزير أمريكا القوض لأسفه ، وأمتدح الأزهرين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة (٤٨) .

وفى الوقت ذاته شاع خبر مؤداه أن ناظرة أمريكية لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، ألحقت صبيحة مبلعة قاصرة بمستشفى بشيين القناطر ، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفضت تحت مظلة الامتيازات

الأجنبية اعادتها الى ذوقها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى أسرتها .  
وأثار الحادث مخطئه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الاجنبية التي  
تحمي هذا النشاط . وارتفعت المطالبه بإلغاء الامتيازات ، أو بإلقل تعديلها  
بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعيب . وأثير هذا الموضوع أيضا في  
مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محبوب ثابت الذي نبه الى  
أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب  
وجوب مراعاة واجب الضيافة وأن تراعى جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها  
ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الأديان ، وذكر أن الحادث وقع  
مثيل له في ١٩١١ ، في ولدين يتيمن دخلا ملجأ تبشير فتنصرا ، وتدخلت  
جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ ،  
وذكر أنه يتعين على المبشرين أن يعلموا أن مسلمي مصر ومسيحييها ويهودها  
« أن هم الا طير مؤتلف على شجرة واحدة » . وأجاب رئيس الوزراء على سؤال  
النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، أن أخا الصبية حصل على حكم شرعي  
بضمها ، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية  
البريطانية التابع لها المستشفى (٤٩) .

وفي أكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لاهدى المبشرات العاملات  
بمدينة السويس ، ألقته في الاجتماع السنوي لجمعية المبشرين العامة بمدينة  
بلقاس ، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس  
التبشير ، وصيرورة الأولاد أكثر ميلا للنصرانية . واستقر الخبر الشيخ محمد  
شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب  
بحجب الإبناء عن تلك الإرساليات ، أسوة بما يفعله القبط من حجب أولادهم  
منها ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم (٥٠) . ونشرت صحيفة الفتح  
لعبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين وابن يدعى محمد  
عبد الحميد ، نشرت هجومها على مدارس الفرير بمصر لما أشيع من أن بعض  
القسس المدرسين بها يهاجم الاسلام ويطن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من  
تلاميذها ، وناشدا شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية العمل على وقف هذا  
الامر . ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرانية ورحلوها  
الى أسوان لتنصيرها (٥١) .

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب مرادى على فترات ، تثير على قلتها الخوف  
والغضب . حتى كان عام ١٩٣٣ ، اذ انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه  
الدكتور محمد حسين عيكل بقوله « حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له  
في موقفنا وموقف الحكومة ( حكومة اسماعيل صدقي ) أثر عميق » . ذلك أن  
نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخوف . وتناقلت الصحف يومئذ  
أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وأن بها  
أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات . وكان غريبا حقا هذا النشاط الذي

أبداه المبشرون والذى لم يسمع بمثله من عشرات السنين . فقد امتد هذا النشاط من القاهرة الى بورسعيد والى غيرها من المدن والاقاليم . وقد تحدثت الصحف عن وسائل الاغراء التى يلجأ اليها المبشرون لحمل السفج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء . وأرتاع الناس لهذه الحملة ايما ارتياح ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا . . . وتآلفت على اثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغى . وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا . . . وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير . . . وذكر أن كان ذلك من العوامل التى دفعته الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومنها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » . . . (٥٢) فكان خير ما أنتج الاديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، وبمراعاة مكانة الدكتور هيكل الاديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى أى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيم تمس صميم الوجدان المصرى وتلهيه .

وتتحصل الواقعة فى أن المسز رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلى المسلمات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى . واضطرت الحكومة الى ابعاد الناظرة عن مصر . والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجئ القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بإنشاء ملاجئ لتربية اليتامى حتى يمكن ابعادهم عن أوساط المبشرين (٥٣) .

وتعاقبت أحداث قليلة فى السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة أنشنت بجوار الأزهر لتعليم الصبيان القرآن بالحروف الباردة ، وظهر أن مديرها كاهن ذو صلة بأحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالازبكية وبالمبشر الأمريكى موريس (٥٤) . ومنها غواية قبضى أرثوذكسى واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا (٥٥) . ومنها الكشف عن الدور التبشيرى الذى تمارسه ممرضات مستشفى هرمل بمصر القديمة التابع للارسلالية الانجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين (٥٦) . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن فى الاسلام والدعوة للمسيحية (٥٧) . واستمر الوضع على هذا المثوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهذا نشاط الارسلالات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة ايقادهم من بلادهم الى مصر والشرق (٥٨) .

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قوت المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتخريبه وتجريمه . وفى فبراير ١٩٣٩ تقدم عضو مجلس الشيوخ الدكتور عبد الخالق سليم بمشروع قانون يمنع الدعاية



بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تناول المشروع في لجسار المجلس وجلساته (٥٩) ، رأت الحكومة وقتها أن تتقدم هي بالمشروع المطلوب ، وأرجىء مشروعها فترة (٦٠) . ثم نوقش بجلسته ٢٧ مايو ١٩٤٠ . وكان يتضمن في مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المعدة لإقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ في دروس غير دينهم أو سماح الآراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصادرة الشاملة مما أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير في هذا المشروع هو حوادث التبشير التي أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وإزاء اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يعتبر فتنة ، وأن مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن في الأذاعة ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من معاملة المسيحيين في الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلا أن نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان إلى الفتنة . وعلق أحمد يوسف الجندى (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الإسلامي . وأجاب الشافعي اللبان الذي حضر الجلسة عن وزارة الداخلية ، بأن المنع لا ينسحب على الدعوة الإسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، أعادته إلى لجنة العدل لدراسته (٦١) . ثم أعدت الحكومة مشروعا آخر في عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صيانة الآداب التي يرأسها وكيل وزارة الشؤون الاجتماعية ، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان (٦٢) . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف في صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بأشياء الكنائس ومباني غير المسلمين بأمر ملكي ، ثم نصت المادة الثالثة منه : « لا يجوز إعداد أمكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة إلا بترخيص من وزارة الداخلية » . ونصت المادة الرابعة : « لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التي يجتمع فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لأغراض انسانية كالمستشفيات أو منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها » . ومنعت المادة الخامسة في معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون في دروس دينية غير ديارتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم . وحظرت المادة السادسة القاء خطب أو توزيع نشرات في المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مسامحا بدين من الأديان . ومنعت المادة السابعة اغراء شخص أو اكراهه على صلاة أو وعظ يتنافى مع عقيدته الدينية سعيًا وراء تحويله منها . وتعرضت المادتان التاسعة والعاشر لاعتبار كل مولود مجهول الأب مسلما ، والمسئولية مؤسسات الأحداث

عن تغيير ديانات الناشئة بها . وخولت المادتان الثامنة والحادية عشر المولى  
سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام . وقررت المادة الثانية عشرة عقوبات الحبس  
والغرامة على مخالفة القانون (٦٣) . على أن هذا المشروع لم يتج له الصدور .

### ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيري وحده العامل المثير للوجدان الديني ، انما  
صاحبه هجمة استعمارية سياسية ضد الاسلام . واذا كان اتصال التبشير  
بالسياسة الاستعمارية امرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة ، فان تلك  
الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الاسلامي .  
بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الاسلام ، وبما انعش  
روح المقاومة الاسلامية كعامل سياسي وكجامعة سياسية . وظهر ذلك في نهاية  
العشرينات وبداية الثلاثينات في المغرب العربي وفلسطين .

اما بالنسبة للمغرب العربي ، فالمعروف أن فرنسا احتلت الجزائر في  
١٨٣٠ واحتلت مراكش في ١٩١٢ . وكلا البلدين يتكون من اقلية عربية  
واقلية بربرية . وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما ،  
واستوجبت الفرنسية اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الاخيرين  
عن مواطنهم . واذا كان الاسلام من عوامل التوحيد القومي بين العنصرين ، فقد  
عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الاسلام كدين وكنظام تشريعي .  
وبدا في الجزائر ما سمي بالسياسة البربرية في ١٨٥٩ ، اذ صدر قانون ينحى  
قبائل البربر عن أحكام الشريعة الاسلامية . وكان هذا الاجراء من أسباب ثورة  
١٨٧١ هناك . وفي ٢٩ أغسطس ١٨٧٤ صدر قانون فرنسي يفرض على قبائل  
البربر أن يتحاكموا الى قضاء فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سمي بالعوائد  
البربرية كبديل للشريعة الاسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الاحوال الشخصية  
من زواج وطلاق ونسب وموارث ، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود  
وأموال . واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الاسلامية حتى شمل  
مسائل الجنايات . وفي ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم  
الاسلامية جميعه الى المحاكم الفرنسية .

وفي مراكش ، فرغم أن فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم  
المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل  
المراكشيين عن العالم العربي ، فحظرت دخول الصحف العربية وقاومت تطور  
اللغة العربية بين البربر خاصة . وفي ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا  
بتطبيق عوائد البربر عليهم في مسائل الاحوال الشخصية بدلا من أحكام  
الشريعة الاسلامية . ثم أصدرت في ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل  
البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الاسلامية ، فالغت التشريع

الاسلامى بالنسبة لهم . وانشأت محاكم عرفيه تقضى بينهم على غير احكام الشريعة فى المسائل المدنية والتجارية . وأبدلت بالمحاكم الشرعية محاكم فرنسية . وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها . وصحب ذلك كذلك تشجيع أرساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر . حتى بلغت مراكز التبشير بينهم فى ١٩٢٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر فى المدن والقرى ، فضلا عن أنشاء المدارس التى يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادئ الاسلام واللغة العربية . وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلات المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللحفاظ على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بإلغاء القوانين التى ترمى الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيري وإعادة المحاكم الشرعية بين القبائل (٦٤) .

وبالنسبة لفلسطين ، فإن أحداث وعهد بلفور ١٩١٧ ، والانتداب البريطانى عليها بعد الحرب العالمية الأولى ، ومؤازرة السياسة البريطانية لإنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشتهر ، والمهم فى سياق الموضوع المعروض أنه فى ١٩٢٩ جرت أحداث حائط المبكى هناك . واتخذ الصراع القومى بين العرب والصهيونية شكل صراع دينى ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التى تدين بالاسلام . وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر اسلامى عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلامية والعربية ضد الهجمة الصهيونية ، واتجه الرأى الى أنشاء جامعة اسلامية فى القدس . وإذا كان الأزهر بإيحاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة انشاء هذه الجامعة ، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة من المركز الدينى الاسلامى للقدس مما يتحدى أمل الملك فؤاد فى الخلافة الاسلامية . فإن الحركة الوطنية المصرية قد أنتقلت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسى وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول أنه كان الأولى به بدلا من أن يعارض فى أنشاء جامعة اسلامية بالقدس ، أن يقاوم حركة التبشير التى نزعها الحكومة المصرية ( حكومة اسماعيل صدقى وقتها ) . وأن يقف ضد قتل المسلمين كالانعام فى برقة بليبيا وضد اخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الاسلامية فى كل من تونس والجزائر ومراكش (٦٥) . وكان لكل ذلك صداه وحدث فعله فى اتجاهات الرأى العام المصرى (٦٦) . بما استفز جماع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التى كانت لاتزال وليدة فى الوجدان القومى والسياسى المصرى . وإذا كانت فلسطين هى طريق العروبة الى مصر وهى همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربى ، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تبلور فى الأربعينات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة

مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وذلك على تفصيل أشير إليه في سياق آخر غير  
سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار (٦٧) .

ومن جهة أخيرة . لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية  
وحدهما عما ما اهاج العواطف الاسلامية ودعا التيار الاسلامي السياسي في  
مصر خلال الثلاثينات . انما ساهم في ذلك أيضا بصبورة مؤثرة وفعالة ، أن  
الواقع المعيش وكل ما نشأ وتما في المجتمع المصري من أفكار جديدة ومؤسسات  
جديدة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثة  
للمعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من  
الاستعمار والاطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال  
الثلاثينات خاصة . أن تقترب حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير  
وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة أنها كلها تمثل هجوما استعماريا على الاسلام  
وذلك أيضا على تفصيل أشير إليه في سياق كتاب آخر (٦٧) بما لا وجه معه  
للتكرار .

والخلاصة أنه يمكن القول أن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعال  
والاشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين .  
وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي استدعت اهتمام المصريين بجامع الاسلام  
بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأي العام المصري .  
وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تبلور  
مفاهيم الإصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأي من تيارات الفكر الاشتراكي  
الذي لم يكن قد رسخت جذوره بعد في تلك الأونة بأرض مصر . . والعامل  
الثالث هو رد الفعل الاسلامي تجاه النشاط التبشيري .

## ٢ - الاخوان المسلمون

### الجمعيات الدينية :

إذا كان المجتمع المصرى قد عرف فى العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا فى الطرق الصوفية على تعددها واختلافها وتفرعاتها ، فقد انضاف الى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم فى أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل فى الجمعيات الأهلية التى يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية . واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التى وفدت الى مصر من أوروبا ، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بأدولة وأجهزة الحكم .

وعلى وفق هذه الانماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عند منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية ، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية ، وجمعية الموائسة الإسلامية ، بفروعها فى الاسكندرية وبلنطا والسويس . ثم حدث ان نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا فى العشرينات حتى بلغت نحو من عشرين جمعية دينية رئيسية ، المركز الرئيسى لغالبها فى القاهرة ، ولها فروع فى الاقاليم وخاصة فى عواصم المحافظات . ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الإسلامية ، وجمعية احياء السنة المحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وجمعية أنصار السنة ، وجمعية الاخاء الإسلامى ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الإسلامية ، وجمعية المساعى الخيرية ، وجمعية الستينين (أو السبعين) نسبة الى الشيخ محمد خطاب السبكى) . ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظيها ، ولها هدف يتعلق بجانب من جوانب المحافظة على الدين الإسلامى ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن وحياء السنة

وتدريس مبادئ الدين . أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيري يبدل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء . وكان أنشط هذه الجمعيات ما يتعلق نشاطها بالوعظ والارشاد ، اذ تصرف جهد العاملين بها فيلقاء المحاضرات والنصائح الدينية في اجتماعات دورية واصدار المجلات التي تنشر تعاليمها . والتي تركز على التدابير بأسس الاسلام وبيان محاسنه . (١٨) وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشوعا من خطر يهدد الاسلام وعمق اليقين به في نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة الى احضان المدنية والحضارة الأوروبية الوافدة . فجاء نشاطها مرتكزا في الاساس على بيان محاسن الاسلام ومساوي الحضارة الأوروبية . ومن هذه الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الديني التقليدي القديم . والانتشار الساحق لوسائل الاعلام واجهزة التثقيف الحديث الذي تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة ، فجاء اهتمامها باشاعة التربية الاسلامية ونشر مبادئ الاسلام وأصول الدين والعبادة . ومن هذه الدوافع كذلك ، ان المهتمين بالدعوة الاسلامية وجدوا في نظم الجمعيات نمطا أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التي تستند الى شخصية امام فرد أو شيخ صالح . وعلى أية حال فلا يلحظ ان تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الديني البحت الى الميدان السياسي . وانما اقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الاشارة اليه ، وغايته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات واشاعة مكارم الأخلاق والحض على الفضيلة ، دون الولوج من باب السياسة أو التصدي المباشر لدعوة تتعلق بالسلطة السياسية في البلاد أو باتخاذ المواقف في القضايا السياسية العامة .

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأن جمعية الشبان المسلمين التي تكونت في ١٩٢٧ ، والتي كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية والخيرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي السافر . وأن الاشارة الى الشبان المسلمين يجد أهميته من كونها من علامات الطريق في هذا السياق . ومن كونها شاهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الديني في مصر والبلاد العربية وقت نشأتها .

وضع النظام الداخلي للجمعية في نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده في يونيو ١٩٢٨ . وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها في السياسة في أية ظروف . واشترط في العضو ان يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض مع الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادئ الاسلام الانسانية وأخذ الحسن من ثقافات الشرق والغرب ورقص السى منها . وشكل مجلس ادارتها برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطني ، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز

جاويز المفكر الاسلامي وكاتب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الاولى ، وامين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير انعام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الإدارة الآخرين الشيخ محمد الحضر حسين والشيخ أحمد ابراهيم أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق وأحمد الغمراوي وبهي الدرديري وأحمد مظهر ومحمد علي فضلي ومحمد الهياوي الصحفي وعلي شوقي . ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس إدارتها أنها تستهدف الدعوة للإسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعنى ابتعادها النسبي عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تجنب الاحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق . وإذا كان مجلس إدارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلفي كالشيخين جاويز والحضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد ابراهيم من أساتذة الشريعة الناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الغمراوي والدرديري ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية في جامعات لندن وجنيف وليفينا .

وما لبثت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين في فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة . وانهقد في ابريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الاسلامية في يافا توقفت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية . وما يتعين ملاحظاته ان كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر ، حث المسلمين على إنشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق إصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالآباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد ان يتزودوا بقوة الايمان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التي يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الاتحاد في المدارس والجامعات ومسائل المبشرين في معارضة الاسلام ، مع حث الأزهر على مطاردتهم والتنبيه الى واجب جمعيات الشبان في هذا الشأن ، والمطالبة بتعليم الدين بالمدارس لمواجهة هذه الموجة (٦٩) . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم (٧٠) .

وما لبثت « الشبان » ان أهاجها نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات بالجامعة الأمريكية ببصر طعنا في الاسلام ، كما أهاجتها أحداث حائط المبكى في فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر في مراكش (١٩٣٠) واجراءات القمع العنيف التي مارسها الايطاليون في ليبيا واعدائهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالاسكندرية في مايو ١٩٣٠ ، ثم انعقد اجتماع آخر لمجالس إدارة الجمعيات بالقاهرة في يولية التالي ، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى

وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوها الى مقاومة نشاط المبشرين . كما وجهت بياناً في أكتوبر ١٩٣٠ الى ملوك وشعوب الاسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر ولدى علماء الزيتونة بتونس وجامع القيروان بعاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق واثونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الاسلامي الاعلى بالقدس . وذلك ضد السياسة الفرنسية لسدخ البربر عن الجماعة الاسلامية في مراكش والجزائر . وكتب محب الدين الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من ايقاظ للفتنة واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس . بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل ان يتصاعد الصراع حول حائط المبكى (٧١) . كما هاجمت في يولييه وأغسطس ١٩٣٠ . كلا من السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على املاك الاوقاف في بلدها . وابرقت ببيانات الاحتجاج على ذلك . وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال اتاتورك بأنه يقوض دعائم الاسلام بالغائه العمل بالشريعة الاسلامية ونصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله بالحروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة . واشتد في هجومه هذا بما الجأ الحكومة الى التحقيق معه (٧٢) .

ومن ذلك يتبين انه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان في يولية ١٩٣٠ خطت الشبان المسلمين خطوة ملحوظة في طريق النشاط السياسي . وتداخلت دعوتها بالمفاهيم السياسية . وكان من أهم ما ناقشته هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الاسلامي بين الأقطار الاسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادئ الاسلام الحسنة ، ومقاومة حركات التبشير والاتحاد . وبالنسبة للمسألة الاولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية . ويبدو انه نظر الى الخلافة الاسلامية لا في صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التي تدين شعوبها بالاسلام ، بمعنى انها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وانما يعترف بها ويقوم بجوارها . لذلك دعا لانشاء عصبة للأمم الاسلامية . وقدر انه يصعب العمل من أجل اعادة الخلافة حالياً ( بالمفهوم الذي دعا اليه ) ولكن يجب ان يكون احياء الخلافة هو رغبة كل عضو . وبالنسبة للمسألة الثانية ، أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الاسلامي وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع من المحاضرات والدراسات الاتحادية ، ومع تطبيق التبشير الاسلامي بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء . وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الاتحاد وأرسل المبعوثين لدحض حجج المبشرين في اجتماعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الاسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمي .

وبهذا يظهر ان الجمعية (التي تشكلت خريصة على الابتعاد عن السياسة



« في أية ظروف » ، ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة ، فتطرح فكرة الخلافة . حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على أية حال ، وحتى لو كان هذا الطرح كمجرد رغبة ، يصعب العمل من أجلها حاليا ، كما يطرح مسألة تطبيق التشريع الاسلامي ، وتتخذ المواقف من سياسات الدول والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر ان الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوي اليسر من مؤيديها ، مثل الأمير عمر طوسون الذي كان يشملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته ، والذي عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطني من سنين سابقة . وقد سبقت الإشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطني ، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالحزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشية ان تفيد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وان الأستاذ كامبفاير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها ، ذكر ان كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسي الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وان الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث الوطني ومن شخصية الشرق ، وان من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصا على الاسلام أيضا . كما يلاحظ الكاتب انه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوي بالتضامن ، وهو شعور ينمو تلقائيا مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما اذا كان الاسلام عدو لهم أو حليف ، ويجب بما لاحظه من ان العالم العربي لا ينطوي على عداوة للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيى المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معا . أما ما يتبع الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير ، والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقات الصداقة الحميمة قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعا يتعاونون في تجديد الشرق . كما يلاحظ ان الاسلام في مصر وتركيا هو مصدر للاحياء الاخلاقي والاجتماعي ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهي من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه بئير كراهة المسلمين (٧٣) .

ويلاحظ أخيرا ان جاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصودا في الأساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقا في الأساس

يفلسطين والمغرب العربي (\*) . ومفاد تلك الملاحظة أنه بسبب من ضمور الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات . وخاصة في مصر . جاء التعبير عن الانتماء العربي متخذاً ثوباً إسلامياً . وكان الشعار الإسلامي هنا يعكس احساساً لا يزال غامضاً بضرورة التجمع على مستوى العالم العربي . وإن كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية . وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية . فلما لم يسعفها فكر واضح متبلور عن الجامعة العربية . تلمست في جامعة الاسلام هذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجامعة العربية ، مسروراً بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام .

### ظهور الإخوان :

يمكن القول - أن أمكن التبسيط - أن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها ، كانت مقدمة وتمهيداً لجامعة الإخوان المسلمين . وأن الإخوان بدأت حيث توقفت الشبان . لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادئ الاسلام والاستمسك بها . ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأسوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى أنها في أصل نشأتها لم تستهدف الراجعية (\*) أي العودة للماضي ، وإنما طرحت منهجاً أصلياً اجتهادياً يفيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو الحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهجاً تطورياً . والحركة الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الراجعية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرجاء أو هدف مستقبل لا كعمل حاضر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الإسلامي . وبهذه الحركة أطلقت الشبان على ميدان السياسة . ثم وقفت عند المثل لا تلقى بنفسها في خضم الحركات السياسية . استشرفت على الهدف السياسي ولم تتقدم ، واستشرفت على الراجعية ولم تخط . وهنا جاء دور الإخوان المسلمين .

في ١٩٢٨ عرفت كتابات «حسن أحمد البنا» متخرج في دار العلوم ومدرس في صحيفة «محب الدين الخطيب» «الفتح» . كانت جماعة الإخوان قد تكونت في الاسماعيلية ، وأسس لها في القاهرة صحيفة ولا دار . فكانت «الفتح» مجال كتابات الشيخ البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات . ويحكي

\* كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين التي اتفق في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ . تشكيل لجنة للدراسة قضية طرابلس القرب ( ليبيا ) ومعالجة ملحق فلسطين والجامعين هناك ( يراجع صحيفة التذير ، أول محرم ١٣٥٨ ) .

\* ليس المقصود بالراجعية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقدم والمدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن . ولكن المقصود أنها دعوة للعودة للماضي .

حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشبان - عندما كان طالبا بدار العلوم - بالعناصر التي ساهمت في إنشاء الشبان المسلمين . وعن دوره ودور الشباب في ذلك - كان واصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الحضر حسين ومحمد الخراوى وأحمد تيمور ويحضرهم مجالس رشيد رضا . « يجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى ادى ألف جمعية « نفضة الاسلام » . ويذكر الشيخ البنا أنه في واحدة من تلك الجلسات . أخذ يستحث الحضور على العمل النشط والتحرك المنظم للدفاع عن الاسلام ومقاومة التيارات الغربية . ونجح في اقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور . ورشح الحاضرون مجموعة من الأسماء مثل الشيخ الحضر حسين وعبد العزيز جاويز وعبد الوهاب النجار ومحمد الحضرى ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الجولى ورشيد رضا ، ومن « الوجهاء » أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد . وأن ذلك أدى الى ظهور صحيفة الفتح التي رأس تحريرها الشيخ عبد الباقي سرور وادارها محب الخطيب » وظلت هذه التبعة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم . وظل بحركتها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد . وبعد تخرجه واشتغاله مدرسا بالاسماعيلية بقى على صلة بمجموعة الشباب تلك التي تعاهد معها في القاهرة على العمل للدعوة الاسلامة . وأنه ساعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسل اليه يطلب الانضمام اليها (٧٤) . ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الوجه لانشاء جمعية الشبان . وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها . ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على انشاء الجمعية ، فقد أتت في بدايتها ووفقا لنظامها تمكس الروح الاصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التي تصدرت العمل بها . ثم جاءت انعطافة الجمعية الى مشارف العمل السياسى بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابية . ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون اكمال الشوط والارتقاء فى خضم العمل السياسى المباشر . كما أن عددا من الاتجاه الاسلامى أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتقاء فى الاتجاه الرأسمالى السلبى . فقام المبرر لدى الشيخ البنا وصحبه لانشاء جماعتهم المستقلة .

والحاصل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل الهامة التي استفزت الشيخ ورضفائه الى النشاط فى مجال الدعوة الاسلامية . وكان انضم فى صباه ببلدته المحمودية الى طريقة « الاخوان الحصافية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحصافى الذى كان يوصى آخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين » . ثم تأسست « الجمعية الحصافية الحيرية » برئاسة أحمد السكرى وسكرتارية حسن البنا . وزاولت الجمعية عملها فى

ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة الى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالخمر والقمار وبدع المآثم . والميدان الثاني مقاومة الارشالية الانجيلية التبشيرية التي هيبت البلد ( المحمودية ) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسهن عمر وريت ، وأخذت تبشر بالمسيحية في ظل التطبيب وتعليم التطريز وأيواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية في سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك . ولما نشأت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرم المرشده العام حصر البنا في أول خطبه به ، أن يشير الى دور المساجد قديما في تدريس العلوم وأنه ليس « كمدرسة ابتداعها ومعاهد اخترعوها يدخلها أبناؤنا مسلمين ويخرجون منها ملحدون أو بلا دين » (٧٥) إشارة الى كل من مدارس التبشير والمدارس العلمانية الحديثة .

والملاحظ أنه في السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت والمحمودية ( البحيرة ) ، والمنزلة والجمالية وميت مرجا ( دقهلية ) ، وشبلنج ( قليوبية ) ، وطنطا ( غربية ) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد ( شرقية ) . ووجد غالب تلك الشعب في مناطق وجود مراكز للتبشير . ويذكر الشيخ البنا أن الاخوان أبلوا بلاء حسنا « في حركة التبشير التي نجم قرنها في هذا العهد » و « لا ندرى من حسن الحظ أو من سوء أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين في القطر المصري مراكز للتبشير . ففي المحمودية وفي المنزلة دقهلية وفي الاسماعيلية وفي بور سعيد وفي أبو مسوير وفي القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعيا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالارشاليات ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كانشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيخ أن يورد في مذكراته تقارير وردت اليه من شعبة المنزلة في شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاذ الشعبة لمسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة . يتكسبن منها ، وعن انقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الارشالية البروتستانتية بمور سعيد الى المنزلة لتنصيرهن (٧٦) .

وكانت صحيفة الاخوان المسلمين التي ظهرت في أواخر مايو ١٩٣٣ ، (١٣٥٢) تتبايع مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالاخبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الأمين » (٧٧) . ففي المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطريز والحياكة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا أن استخلص الاخوان الفتاة وأودعوها

منزل الأستاذ أحمد سكرى ، ولماذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج .  
وفي الاسماعيلية أنشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم  
بمستشفى شركة قناة السويس فى حمل بعض المترددين على ترك اسلامهم ،  
فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبأنشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين  
للبنات . وفى أو صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة  
الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية . وفى السويس اكتشف الاخوان مركزا  
للتبشير بحى الأربعين وأنقذوا بعض من أريد لهم التنصر . وكذلك كان الشأن فى  
القاهرة (٧٨) . وركزت دعوة الاخواز اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين  
واستغلالهم لفقر الفقراء ويتم اليتامى ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعا عن  
الدين . مع اتهام المبشرين بأفعالهم نيران الفتنة (٧٩) .

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى ١٩٣٣ ، قرر انشاء لجان  
فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين . وأرسل الى الملك عريضة  
فى ٢٢ سفر ١٣٥٢ بطلب اليه فيما حماة المصريين من عدوان المبشرين ويقترح  
عليه خمسة اقتراحات ، هى فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير ،  
وسحب رخصة أى مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير ، وإبعاد من  
يظهر أنه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معاونة جمعيات التبشير  
سواء بالأرض أو بالمال ، والاتصال بممثل مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية  
على مساعدتهم فى ذلك . وروج لهذا البيان بإرسال صور منه الى الوزراء ومجلس  
البرلمان (٨٠) . فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للاخوان حتى ما بعد منتصف  
الثلاثينات تقريبا هو مقاومة النشاط التبشيرى . ولعل ذلك هو ما اقنع جماهير  
الرأى العام بجدوى نشاط الجماعة ومما أكسبها منزلة خاصة لديهم باعتبار  
ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم .

### الجامعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الاخوان المسلمين فى السنوات الأولى من  
الثلاثينات ، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسى والتشريعى .  
ومما يلحظه الباحث أن الشيخ أبنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ وقت  
اشتعالها سن التمييز السياسى ، اذ كان فى الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات  
قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم . وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة  
السياسية الوطنية ، وبلورت نظاما سياسيا وضعيا يتمثل فى الدستور الوضعى  
النبأى وتعدد الأحزاب واستهداف النهوض الاجتماعى من خلال التنظيم الوضعية .  
وقد يشوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التى تحرك لها المصريون بجمعهم ،

أثرها في الشيخ الذي صار من بعد داخلية لا كبر حركة شعبية تنادي بالجامعة الإسلامية وترفض التشريع الوضعي . يحكى حسن البنا أنه قام بدور في تلك الحركة ، ببلدته المحمودية . وكان بارزا بين المشاركين في المظاهرات ويعتبر الحملة الوطنية جهادا مقروضا - ولكنه فيما يظهر أنفعل بالثورة انفعالا لا يصل به الى حد الاستغراق والتوجه الكلي لها . فكان التصوف يستغرقه ويتجه بقلبه وهواه الى الوجهة الدينية الخالصة (٨١) . وما أن هدأ لهيب الثورة حتى انحسرت موجتها عن قلبه وتوثقت أواصره بالحركات الدينية الصرفة . وجاء الغاء الخلافة في تركيا . والدعوات الجامعية الى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطي الى انطلاق الفكر . جاء ذلك كله وغيره ليثير في نفسه النزوع السلفي والنظر الى حركات التجديد في السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد (٨٢) .

لم تلج الاخوان ميدان النشاط السياسي المباشر في أولى سنواتها . واختصت الدعوة الدينية الصرفة بنشاط الشيخ وأحاديثه . ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عيني الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين « بالدولة » وما يراه لها من دور حاسم في نشر الدعوة . يلاحظ ذلك من مجموعة المقالات التي كتبها في ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة الى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد في سبيل الله ومنزلته في الاسلام ووسائل اصلاح الشرق . وتسائل على من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبه أولا على الحكومة لأن الله يزج بالسلطان مالا يزج بالقرآن ، خاصة بالنسبة للشعوب حديثة النهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة ( البرلمان ) لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والسراة « وهم الطبقة الثالثة ممن يقدرّون على الاصلاح » ، ثم هي واجبة في النهاية على العلماء وطلبة المسلمين . وأوجب على الحكومة كونها المسئول الأول أن تهتم بالتعليم الديني وتمنع المجلات الهازلة وتغلق أماكن اللهو الخليج والقمار وتحارب دعاة الانحياض وأشياء - الملحدين (٨٣) . وكتب أحمد السكري وكيل الجماعة يهاجم أثنائورك لهدمه أركان الاسلام ( بالغاء الخلافة ) وازالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الاسلام من الدستور (٨٤) .

وفي ٢٢ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الاخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوي جوهرى ويديرها معجب الخطيب ويحرر القسم الديني بها حسن البنا المرشد العام . وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العام نظرته الى الجامعة السياسية الدينية في مقال نشره في ١١ ربيع الثاني ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الاسلامية » . قال أن من الزعماء من يقدر من بدأ القومية كمتلر وموسسوليني ومصطفى كمال ، ومن المفكرين من يتشيع للعالمية ، وأن مصر تعودت تقليد الغرب والاعجاب بنظامه ، فهي تقف من هذين على مفترق طريقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الانسانية والسلام والخير ، فإن اسم

الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج إلا الشرور والحروب والتخاصم . وكلا المبدأين ضار بمصر وبالشرقيين . والمبدأ الذي يقترحه هو ، الأخوة الإسلامية ، ، « أننا إذا تمسكنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكاثرة للخاصة ..... » . ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله ، « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أهم الإسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الإسلام ، فلا يوجد بين أفرادها إلا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك أن سماحة الإسلام وصلته تتسع لأبناء قومنا وأن كانوا على غير ديننا ... بل أن تعاليم الإسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم مالهم وعليهم ما عليهم » (٨٥) .

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعة العربية في حديث له هاجم فيه طه حسين ، وعرج إلى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل الهجرات العربية لمصر في القديم والحديث ، وبفعل اللغة والدين والعادات والثقافة . وذكر أن المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربي (٨٦) . والحق أن تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتراح وثيق لديه للعروبة بالإسلام . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس « أن الإسلام الحنيف نشأ عربيا ووصل إلى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين » ، وإن توحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين » وقد جاء في الأثر إذا ذل العرب دل الإسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي ، وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم ، فالعرب هم عصبية الإسلام وحراسه ..... ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لأحياء الوحدة العربية وثايبها ومناصرتها . وهذا هو موقف الإخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبي عليه السلام أن العربية هي اللسان أي اللغة .

وذكر الشيخ في رسالة « دعوتنا في طور جديد » ، أن للعروبة في دعوة الإخوان مكان بارز ، « لأن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الإسلامية ونهضتنا ، وإن تل شبر من أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا » . وفي رسالة أخرى « بين الأمس واليوم » ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الإسلامية والشعب الإسلامي ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب ، من الفرس تارة والمماليك والأتراك تارة ، وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح ..... » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الإسلام ، وإن هناك من يفهم القومية على أنها عصبية الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم » ، رثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية ،

فيجعلون ذلك سطح أنظارهم . ومولاء قد قيّدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط . . . . ثم شرح ما يراه رأى الاسلام « خذ القرآن يمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عيتيك ، ترى من كل ذلك ان للاسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ . . . . . » .

رثى مقالاته التسع التي نشرها بين المحرم وربيع الثاني سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أى شئ ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أثرت تمرتين . أولاها ان المستعمر الاسلامي لم يفتح الارض الا ليعل كلمة الحق ويزيل الفوارق ويحو المظالم ، وثانيتهما ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الارض فيه اخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من ارض الاسلام تجب حمايته ، وسما بذلك الوطن الاسلامي عن حدود الوطنية الجغرافية او الوطنية الديموية . فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى في رسالة المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة في وطن واحد مهما تباعدت أقطاره ، وفي رسالته « الى الشباب والى الطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامي الذي فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوروبية ، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية خاصة « مصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر ارض فيه مسلم يقول لا اله الا الله - كل ذلك وطننا الكبير ، الذي نسعى لتحريره وانقاذه وخلاصه وضم اجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضى حركة الاخوان كانوا يكترون من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجماعة الوطنية نفسه الذي ظهر في القرن الماضي وارتفع في ١٩١٩ ، وأنتج ثمارا يانعة . وقد ذكر الشيخ البنا في رسالة المؤتمر الخامس ، ان كثيرا من الناس « يغمزون الأخوان المسلمين في وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعا اياهم من الاخلاص للناحية الوطنية . . . . . » ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطينية ، « فالأخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية » كما ذكر في رسالته « الى الشباب . . . . . » ان الاخوان أشد الناس لوطنهم اخلاصا وتفانيا ، وهم يعملون لمصر ويفنون في جهادهم لأنها ارض الاسلام « وزعينة أمه » . كما أكد المعنى نفسه في « دعوتنا في طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا في هذا كله ان نعنى بتاريخ مصر القديم ، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فتحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة . ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صيغ مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هدانا الله بتعاليم الاسلام » .

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله أن الناس أفتنت



بدعوة الوطنية والقومية . فإذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض والفتها ، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة عامور به في الاسلام من جهة أخرى . . . . وأن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له . . . . فنحن معهم في ذلك أيضا . . . . وأن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد . . . . فذلك نوافقهم فيه أيضا . . . . ( أما ) ان كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض . . . . وتشيع لهايج وضعية أملتها الأهواء . . . . والعذر يستغل كل ذلك لمصلحته . . . . فذلك وطنيه زائفة . . . . أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو اننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية . . . . هذه واحدة ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون اليه تخلص بلادهم فإذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية وفي سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانه عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها ، تلك هي هداية البشر بنور الاسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يبغى بذلك مالا . . . . وفي مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان « دعوتنا » ( نشرت بدء من ٤ صفر ١٣٥٤ - ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الاخوان المسلمين ) . ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينهج الا خلاف نهج الأسلاف ، واذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الاسلام كما فعلت تركيا فلا ( ٨٨ ) . وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد في ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى لدولة غير اسلامية ، كبيرة من الكبائر توجب مقت الله وشديده عقابه . . . . فكيف اذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاء المسلمين وتمسزق روابطهم وتؤدي الى أن يكون المؤمن في صف الكافر أمام أخيه المؤمن . . . . » ( ٨٩ ) . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى . وفي ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى في مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية في طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الايطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتفضيلها على قوميته الاسلامية « فهو كفر صراح وخروج عن الدين . . . . لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجه . . . . » ( ٩٠ ) .

وقد صيغ قسم من شعارات الاخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقيدة . . . . تذكروا دائما أن الاسلام يشمل العبادة والاخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون . . . . اعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد في سبيل تحرير الوطن الاسلامي العام » ( ٩١ ) . ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة » ( ٩٢ ) ، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم . وعتقت صحيفتهم « النذير » ، « أن الاخوان

المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الإسلامية التي أقرها الإسلام . . . وصاح عبد المنعم خلاف « لا تدين بعصبية جنسية ولا ديمورية ولا لونية ولا تقديس الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثني الضيق » (٩٣) .

وكتب صالح عثماوى فى « النذير » ( ٢٤ رجب ١٣٥٧ ) عن « زعامة مصر الإسلامية شرعية ولا غربية - الإسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة . . . والمسلمون . . . أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، ثم يتحدث عن أعداء الإسلام فى الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية . . . فنادى عبدالمهم وصنائعهم فى مصر ( الدين لله والوطن للجميع ) ونحن نقول لهؤلاء ( إذا كان الدين لله فإن الدين عند الله الإسلام ) وهتف أعداء الإسلام ( الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا ) فواعجبا متى كانت الوطنية ديننا . . . » ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربية فهو هراء ، فإن مصر لا قيمة لها فى ذاتها ، وإنما قيمتها فى قيادتها للعالم الإسلامى » .

على أن الشيخ البنا كان يؤكد ، أن الإخوان لا يرفضون من القومية إلا استنادها إلى أساس عنصري أو جغرافى ، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الإسلامية الأخرى . وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس ، أن الإخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والإسلامية ، بالمعنى الذى يذكره عز كل منها ، وهى بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا « فإذا أراد أقوام أن يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحا يبيت الشنور بما عداها ، بالإخوان المسلمون ليسوا معهم . ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » .

### النظام التشريعى :

هذا الموقف الذى اتخذته الإخوان من الجامعة السياسية ، اتسق معه موقف الجماعة من النظام التشريعى للدولة والمجتمع . مع نشأة الدولة الحديثة فى مصر على يد محمد على ، ومع تطور نظم الحكم والإدارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انبعاث حركات التجديد فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعى ، ليواكب حركة التغيير فى الميادين الأخرى . ولم ينصرم القرن الماضى ، إلا وكانت التقنيات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية

ونظم المحاكم وأجراءاتها . وبقي للشرعة الإسلامية مجال الأحوال الشخصية للمسلمين تقضى فيها المحاكم الشرعية . وجاء تعديل النظام التشريعي . اقتلاعاً شبه كامل للنظام الموروث .

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين . وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد . ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط وافد ونمط موروث ، وهي ليست في سيطرة أن يشير المرء بأصبعه إلى واحد من سلعتين معروضتين في واجهة أحد المحال . فيتسلما على الفور ويعود بها إلى بيته . ولكن المهمة الصعبة أن يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من واحد وموروث ، وأن يضعوا بأنفسهم أفق الصيغ وأنجح الصفات لضمحل التحول والرخاء والعدالة . ولكن يصنع شيء جاد لا بعد البحث الدقيق لوظيفته . والفهم الصحيح لواقع مكوناته . والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الواقع والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات . وهو صراع لم ينحسم إلى اليوم . بله أن يكون انحسم على عهد المرشد العام الأول للأخوان المسلمين . إنما هو دار ولا يزال يدرر سجلاً متتابع الخلفات . ومفاد عدم انحساره . قياساً بالانماط المتباينة والمتخالفة جنباً إلى جنب . وعلى جهد البصيرين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام ، وينفرز الحسن من القبيح بمقياس المصلحة . وبمنهاج أئمة الشريعة الإسلامية القدامى في جلب المنافع ودرء المفاسد .

وإن المرشد العام ، وإن التفت أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هالة التنافر ووضع كل شيء على كل شيء . ووجدته كله ركاباً ، واضطراباً في اضطراب ، بالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة ، ولا قاعدة ولا أساس في العادات والآداب . وليس ثمة عرف اجتماعي عام . والمتدين يوجد بجوار غير المتدين ، والاباحي بجوار الورع . كان ثمة واقع قبيح أسخطه . تمثل في فترة الثلاثينات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي افتتحت بها هذه الفترة . ولكنه بدل أن يتقدم باحثاً منقباً ، جفل إلى الوراء رافضاً ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم . كانت الديون الأهلية تأخذ بختناق الأفراد والأسر . فرأى الأئمة في نظم البنوك ومواد القانون التجاري . وكلها شواظ من نار مسلط على التجار والزراع والملوك والوارثين يقضى على ما ورثوا وينقل ذلك كله إلى يد أجنبية ، . ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائيات الأجنبية والسماحة الأجانب ، ففرن هؤلاء بالكمالات الأجنبية والحمور الأجنبية والنساء الاجنبيات وسوى بينها جميعاً في الأهمية ، واعتبرها جميعاً عوامل مدمرة للثروة الوطنية . ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد (٩٤) .

وقد نشرت « النذير في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ . من أحاديث الثلاثة للمشيخ

حسن البنا . أن المسلمين في مصر فريقان أحدهما يدعو إلى الله ورسوله وسنته . . . ، وفريق تشرب ادراكهم بتعاليم غير اسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبي بحت . عن مطاعم وعلايس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الاسلام . . . ، ثم يشير إلى خطورة هذا الفريق الثاني بقوله « وقد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية منهم حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم . ونمت مداركهم على كل ما هو أجنبي . فهم يحبون كل ما هو أجنبي . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم في هذا البلد ، فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هي القيود وهذا هو الاستعمار في الواقع . وهذا هو الخطر المسدد إلى الروح الاسلامية ، فهي الهدف الوحيد المتجه إليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من أشباهه منذ خمسين سنة ، فالتقيت اليهم مقاليد الحكم في هذه البلاد ، فلقى منهم الاسلام وأبناؤه الشر المستطير ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ في بيئة اسلامية . اذا فالصحف والاذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير اسلامية . فهذا الفريق المتشبع بالروح الأوروبية هو مع الاسف الذي في يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه في شئون هذا البلد . تلك هي الروح التي أراد الشيخ حقيقة وبحق - أن يقاومها وكان كما ذكر في النذير ( أول محرم ١٣٥٨ ) يرى « موقف الأمة عموما موقف الحائر في مفترق الطرق يتلمس الهدى ، ولكن كيف تكون المقاومة . وأي سبيل تسلكه من لسبل التشعبة .

وفي مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وأن دعاة الاسلام فيها ينقسمون فريقين « فريق جعل الاسلام أساسا فعند إلى الأصول الاسلامية يتفهمها . . . ويخلصها مما شابها . . . هذا الفريق أصاب كبده الحقيقة ودعا إلى الاسلام بحق . . . وفريق ثان من رجال الدعوة إلى الاسلام أيضا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول إلى الغاية . . . وأخذت بأبصارهم زخارف مدنية الغرب . . . وضعفت في نفوسهم المنعة الاسلامية . . . فجعلوا مدنية الغرب أساسا يشكلون الاسلام على غرارها . . . فما وافق هذه المدنية من الاسلام شادوا به . . . وما استعصى من قواعد الاسلام ونظرياته على هذه المدنية . . . قسروه على ذلك قسرا . . . ، وذكر أن هذا الفريق الأخير وأن ادعى أنه يمشي روح العصر ، فإنه لا يجد الا ضعف النفوس يصدقونه . ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال أن الفريق الأول يحرمة ، أما الآخرون « قاستتروا بالاضعاف المضاعفة تارة وبالفضل والنسيئة تارة أخرى وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة ، ( ٩٥ ) .

ان المثل الذي ضربه الشيخ ، فصيح في دلالاته على طريقي الدعوة الاسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع

على علاته بغطاء من مادة اسلامية • ولا ريب ان الشيخ وجماعته كانوا من أصحاب الطريق الأول ، طريق الالتزام بالأصول والمناهج • ولكن على أي جانب من جانبي الطريق كانوا • جانب الاجتهاد أم جانب الجمود •

أن الشريعة الاسلامية مصادرها الاساسية القرآن والسنة • وهي بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير • وتفسير النص • أي نص قانوني ، ليس مجرد بيان لمعاني كلماته وجمله وعباراته ، إنما جوهر عملية التفسير هي في وصل هذا النص ذي العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أي هو حكم النص متحركا في إطار الواقع المعيش • لذلك فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لأنه ينطبق على واقع غير متناه ، وفي نطاق النص الثابت فإن كل واقع جديد يستدعي تفسيراً جديداً • والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حكم في واقعة لا نص فيها • على هدى من الاحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقا لطرائق بينها ، وليس المجال مجال التفصيل فيها • فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة • وكان باب الاجتهاد مفتوحا على عهد أئمة الشريعة العظام في القرون الأولى للإسلام • حيث أصبحت الشريعة وأصولها وحللت • ثم تجدد المجتمع الاسلامي وآل في جملته الى الركود ، وانطلق باب الاجتهاد • ومفاد قفل باب الاجتهاد أن تفسيرات النصوص قد تجمدت في نطاق ما فسر بها الأئمة الأولون ، أي في نطاق ما عايشوه من واقع • وأن لم يبع الفقه لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث • وإذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصا من قرآن أو سنة يحكمها ، ولا تفسيراً للأولى يشملها ، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد في النصوص توصلا لحكم يصدق عليها •

ومع حركة البحث والاحياء الحضاري في القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقراله ينادون بفتح ما انغلق من أبواب الاجتهاد • ووجه الضرورة في هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئاً بحشود من الجديد في كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصاً على حيوية الشرع الاسلامي وبصاً له ، أن يفتح باب الاجتهاد ، لتتحرك النصوص الثابتة لا في إطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ولكن في إطار الواقع المعيش الآن •

لذلك فإن الطريق الأول الذي اختاره الشيخ لجماعته ، لم يكن طريقاً وحيد الجانب • إذ وجد فيه من يجتهد في تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أي لتتفاعل معه بالضبط والتغيير • كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامة ، فيفقد بهذا الموقف الفكري مكانه تفسير الواقع على وفق ما يرى • ولم يكن الخلاف بين هذين الجانبين ان أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهونها ، إنما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان أحدهما يجتهد ليحفظها كقوة مؤثرة في الواقع المعيش ،

بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتأكد أنخلاها عن واقع الحياة المعيشة . والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير . وما دام أن التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام أن تبوت النص ليس هو موضع الخلاف ، مادام ذلك كذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين في التعامل مع الواقع المعيش . والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة . وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها . أما تجاهله فلن يفيد الا الانحلال عنه .

والحق أن الشيخ ألبنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجديد . وكان سبيله الى ذلك هو السبيل الذي تسلكه عادة دعاوى الاحياء والبعث ، وهو سبيل اللجوء الى المصادر الاصلية والدعوة للبدء منها . وبالرجوع الى المصدر يمكن إعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بأثار الحلقات الوسيطة . وللشيخ في رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن ، اذ ذكر : يعتقد الاخوان أن أساس التعاليم الاسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً . وإن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالاسلام وتكونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها . ولهذا يجب أن تستقى النظم الاسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي . . . . . وإن نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما قيدنا الله به . ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه . . . . . وإلى جانب هذا أيضاً يعتقد الاخوان المسلمون أن الاسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الاعصار والأزمان ، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة . . . . . وذكر أيضاً في رسالة « التعاليم » ، « ٥ - ورأى الامام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفي المصالح المرسلة ، معمول به ما لم يمتطع مع قاعدة شرعية . وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات . والأصل في العبادات التعبد دون الالتفات الى المعاني ، وفي العاديات الالتفات الى الاسرار والحكم والمقاصد ( أى لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وإنما يجري الاجتهاد في المعاملات ) . ٦ - وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك الا المعصوم صلى الله عليه وسلم . وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنة قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع . . . . . » ويؤكد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرح به في رسالة المؤتمر الخامس ، من تأكيده أن الخلاف في الفرعيات « ضروري لا بد منه » . لاختلاف العقول والافهام في الفهم والتصور ، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « ومارال كذلك وسيظل الى يوم القيامة » . وروى حديث الامام مالك « اذا حملتم على رأى واحد تكون فتنة » . ثم ذكر أن ليس العيب في الخلاف ، ولكن العيب في الحجر على عقول الناس برأى واحد . وأكد في رسالة التعاليم .

هذا المعنى وإضاف أن « كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالحوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعا » . وإن هذه العبارة الأخيرة لا تفيد فقط الحذر من أن يستدرج الناس إلى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية . ولكنها تفيد كذلك الحرص، وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد .

على أن حركة الإخوان كانت عوجية في الأساس إلى الدعوة « للأصول » . أي للمبادئ الكلية للنظام الإسلامي وشريعته . إذ رأى الإخوان أن الأنماط الحديثة والواقعة قد اقتلعتها اقتلاعاً . وجاء صراعهم الأساسي من أجل العودة إلى هذه الأصول . وكان تركيزهم على هذا الجانب . واستتبع ذلك أن يقفوا في الغالب موقف الحذر من أن تؤول دعوة التجديد في ظل أوضاع راحنة غير مقبولة . أن تؤول إلى طلاء يتنمق به هذا الوضع الراهن . وأمل عليهم واقع دعوتهم في سياق ما يرونه من أوضاع معيشية ، أمل عليهم التأكيد على إظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع ، إلى التركيز على ما يرونه مرفوضاً من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه . وإذا كان الاجتهاد في أحد معانيه هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب في توازنه لديهم مع الجانب الآخر ، أي الدعوة للأصول . وجاء الأثر العملي لذلك أن الدعوة أوضحت الفارق جلياً بينها وبين غيرها في موضوع العودة للأصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل في تحريك الاجتهاد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها . وبدأت الإخوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حذا الإخوان العودة للتشريع الإسلامي وتطبيقه في كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية ، باعتبار أفضليته على الشرع الأخرى (٩٥) . وأوضح الشيخ رايه في تلك الأفضلية مقارناً بين رسالة المسلمين وهي نشر الإسلام بين الأميين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التي أفسدت المبادئ السياسية إذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشها وفضتها وذعبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلوجها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواش الترف والنعيم .. ففسدت مبادئ القوم السياسية ، فهم بين ملكبة مهددة وجمهورية ذائقة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة ، وفسدت قواعدهم الاقتصادية ... » (٩٦) .

وقد نشرت « النذير » في ٧ ربيع الثاني ١٣٥٧ حديثاً لأحد الأساتذة المجتهدين في الشريعة الإسلامية ، الشيخ عبد الوهاب خلاف أستاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جواباً عن نظرة الإسلام إلى النظام التيايى فقال « الحق الذي لا ريب فيه أن الإسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم ... فمصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذي يعبر عن إرادتها هم أولو الحل والعقد من رجالها ، والمنفذ لما تريد الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء ... وهو الخليفة » . فلما سئل عما إذا كانت

الدعوة الإسلامية تستفيد من دخول دعايتها في مجلس النواب ، آجاب بالإيجاب باعتبار المجلس !لنيابي أقوم طريق يوصل الى العمل في الاصلاح التشريعي والقضائي ، وذكر أن القسم الذي يقسمه النائب باطاعته الدستور والقوانين ، لا يأخذ عليه من الوجهة الإسلامية ، لأنه لا يمنع من أقسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ما ساء باحكام دينه أو مصالح أمته .

وقال أن حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافي ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها الا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض لذى دين في إقامة شعائر دينه ، وكلا الأمرين يحترمهما الاسلام الذي أجاز للمسلم ان يتزوج غير مسلمة . ولكن النذير افصح في عددها التالي عن معارضتها لما أثبتته الشيخ خلاف من آراء . وكان صالح عشاوي هو صاحب هذه المعارضة .

وقد آثار موقفه تساؤلات ، رد عليها الشيخ البنا مؤكدا ان الاخوان يرون ان الاسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الاسلام ، وهما ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب .

وبمناسبة الاحتفال الوطني العام في ١٩٣٣ بالعيد الخمسيني على نشأة المحاكم الأهلية ، كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بنظامها وتشريعها الحالي تصطدم بتعاليم الاسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزاني ، واجازتها اعفاء الزانين من العقوبة وإباحتها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من ان دين الدولة هو الاسلام (٩٧) .

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكليات الشرائع الدينية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس « فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التي تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع ، كل هذه نعتقد أن الاسلام خاضها في لها موضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن .. وآن لكل أمة قانونا يتحاكم اليه أبناؤها ، وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذا من القرآن الكريم متفقا مع أصول الفقه الاسلامي .. »

ثم ضرب مثلا عن البقاء وحانات الخمور والاباحية واللهو العايب في الشوارع والمصايف (٩٨) . وذكر أن الاسلام لا يقف محايدا أمام أي شأن من



شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات (٩٩) ، وأن أظهر مظاهر الداء الذي يعاني منه المجتمع هو : الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والاحاد والاباحية وقوضى التعليم والتشريع واليأس والتسريح والخنوثة والجبن والاعجاب بالحصم اعجابا يدعو الى تقليده تقليدا أعمى . . . . . وأن وسيلة العلاج هو استخلاص الملتهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله . فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيامة الحازمة الموثوق بها التي وجدها الاخوان المسلمون (١٠٠) .

وكتبت صحيفة الاخوان في ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يهددن المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التي هي اباحية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون في تركيا والهنريون في ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الضائقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة ، أو اسمها أنا بالنكبة الكبرى التي عطلت الأيدي وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقبة العامل المسكين ، (١٠١) ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضا من كتاب الاخوان بلغ الرفض بهم حدا لم يكونوا معه يهتمون بالفهم الصواب لما يرفضون .

وقد اتفق أن أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحديث أظهر فيه إعجابه بجمال أتاتورك الذي بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة في بلاده « التي تستطيع وحدهما في الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » ، فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظرتة هذه ، ويسأله عما إذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبر قامج أتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الاخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التي انتهكت بظهور العاريات على شواطئ البحار وغير ذلك (١٠٢) .

فلما أبرمت معاهدة ١٩٣٦ ، تصاعد الاخوان في مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الإسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الاسلام هو النظام السياسي الاجتماعي العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطا كبيرا في نشر المقالات والقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للأخوان لجنة لدراسة الدستور في ضوء نظام الحكم الاسلامي واحلال النظم الاسلامية محله ، ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعي والقانون الاسلامي ، بيانا لنواحي الخلاف وعطالة بتعديل المخالف ، ( ولا يظهر أن أيا من الجهدين قد أثمر نتائج ملموسة وقتها ) ، واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الاسلامية وتطبيق الشريعة الاسلامية بحكومة امام اليمن وملك السعودية (١٠٣) .

ودعا الشيخ البنا الى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسلامية لا على حسابها ، وهاجم سلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والوصول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى الغاء الرفا والميسر والبغاء والخمر - وافتي بتحريم التأمين على الحياة (١٠٤) .

وكان من أهم شعارات الاخوان السياسية التي يتجمع بها الأنصار ويدعوا اليها الداعون ، لا تقف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن » ، وانما تشمل بالمستوى نفسه من الاهمية « الامامة سياستنا » ، وان من الموبقات التي يتجنبها الاخوان ويعملون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنجيات « اقامة الحدود الاسلامية » (١٠٥) (\*) .

### الموقف من الأقلية :

يرتكز الفكر السياسي للاخوان اذا على ركيزتين ، الجامعة الدينية ، والشرعية الاسلامية كنظام تشريعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامعة الدينية مستبعدا للرابطة القومية رافضا لها ، ولا كان في الشرعية الاسلامية مستبعدا لمنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الاخوان في اشاعة العنصر الديني الاسلامي في هذين المجالين اللذين يمسان مبدأ المواطنه ، كان عن شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الأقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الاخوان ، وأن يثير الحذر مما قد تفضي اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنه بالجامعة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو اختلفت أديانهم .

---

« وكانت » للتذير « حملة على الدستور باعتبار مخالفة لتقاليد المصريين وديانة المسلمين ، مما لم يكن «منها» لقسمة كبير من الرأي العام » التي كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحرق سياجا للحريات العامة وضمنا عند جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولبدأ المساواة بينهم . فضلا عن تعدد حقوق كل من للملك والرعية وواجبات كل منهما . وكل ذلك لا يناقش الاسلام ، بل يقيم المساواة والحرية على ما عرف للمسلمون في العصر الاول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تنير عن هذا النظر . وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طرفة ودهاق . وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة العمل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة أن الدستور يسيل الى القوانين الوضعية ، وأن فكرة النظام العام عند غير مستمدة من مبادئ «شريعة» الاسلامية . ( يراجع على سبيل المثال « صحيفة التذير ٢٤ رجب ١٢٥٧ » . مقال « ليس في الدستور المصري مخالفة لأحكام القرآن الكريم » . حامد أحمد محمد عاشور المحامي . وقال « ردا على مقال ليس في الدستور » عبد المنعم فرج الصمد المحامي ١٠٠ .

والا بدأ الظهور السياسى السافر لجماعة الاخوان فى سنتى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ .  
كان من الطبيعى أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الاخوان وغيرهم ،  
وأن يتساءل عجل الرأى العام عما تصنعه دعوة الاخوان فى هدف حقيقته  
الأمة ، وشعار روته دعاء الشهداء فى ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصرى الأمة الدينين  
واسباغ صفة المواطنة فى مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها .  
ويبدو أن مشكله الاخوان فى هذه النقطة ، ان المرشد العام مصمم الدعوة ومعلمى  
جماعته ، لم يدلو تلك النقطة حقها فى الاهمية . وشغلتم أساسيات الدعوة  
عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن  
الجامعة الاسلامية والتشريع الاسلامى ، لم يرد الا قليلا نسبيا التعرض لهذه  
النقطة ، تعرضا لا يستهدف مجرد اشاعة الاطمئنان لمسلك الدعوة الاسلامية  
ازاء غير المسلمين ، ولكن يتضمن تحديدا متضبطا واضحا للنظرية الاسلامية  
التي يراها الاخوان ويعملون لها فى هذا الشأن . لذلك بقى قلق غير المسلمين  
قالما ، وبقي حذر فربق من العاطفين على الدعوة الاسلامية نفسها ، وبقي جماهير  
الاخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب فى هذا الأمر والنظر الجامد فيه ،  
مما أضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب - شعب وادى النيل كله فى الشمال وفى  
الجنوب - يدين بهذا الدين الحنيف . والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن  
تعلم تمام العلم كيف تجد الطمانينة والأمن والعدالة والمساواة التامة فى كل  
تعاليمه وأحكامه . . . . . ويعتبرون الاسلام معنى من معانى قوميتهم ، وإن  
لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم » (١٠٦) . وكتب فى مناسبة أخرى ، يكاد  
يعترف فى ثنايا حديثه أن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن  
دعوته « سمعنا من الكثير من الغيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها  
والاستعداد للعمل بها . وفى أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن  
تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات  
القليلة ليعلنوا أن الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجاً شافياً يشيد بالقومية  
ويحمى الاسلام . أن الاسلام الذى وضعه الحكيم الخبير . . . . . احتاط لتلك العقبة  
وذللها من قبل . فلم يصدر دستور المقدس الحكيم الا وقد اشتمل على النص  
الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبساً ولا غموضاً فى حماية الأقليات » (١٠٧) .

وذكر فى رسالته « الى الشباب » ، . . . ، « يخطئ من يظن أن الاخوان  
المسلمين دعاء تفريق عنصرى بين طبقات الأمة . فنحن نعلم أن الاسلام عنى أدق  
العناية باحترام الرابطة الانسانية العامة بين بنى الانسان . . . . . كما أنه جاء  
بحر الناس جميعاً ورحمة من الله للعالمين . ودين هذه مهمته أبعد الأديان عن  
تفريق القلوب وإيتار الصدور . . . . . وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى فى حالات  
الغضب والخصومة ، . . . . . وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وإن اختلفت  
عقائدهم وأديانهم . . . . . وفى انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلهم ما لنا

وعليهم ما علينا . تعلم كل هذا فلا ندعو الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبية طائفية . ولكن الى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بايماننا . . . . . » وذكر في رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن انبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، أن الجرى على هذا المبدأ ( هداية البشر بنور الاسلام ) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ماداموا متعاونين على الخير . . . . . » وكتب في « نحر النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يشتمل على حمايتهم فقط . بل أوصى بالبر بهم والاحسان ، وتمسك الوحدة الاسلامية ثم قس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الايمان بالاديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذي على المزاج المعتدل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا في تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة مدحة القداسة الدينية . بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط » .

ورغم كل ما بذل المرشد في اشاعة الاطمئنان والسكينة ، لا يظهر أن جهدا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . فبقيت عبارات الكتاب التي تتكلم عن الدين كاساس للجنسية السياسية ، بقيت مصدرا للقلق والحذر .

وكتبت صحيفة الاخوان « قد يقول قائل ان الامة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية . والجواب على ذلك ان مسماحة الاسلام تجعل بره وصلته تنسج لأبناء قومنا وان كانوا على غير ديننا . . . بل ان تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وامتت بالشواهد من تاريخ الاسلام في ان دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالاقامة في البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وأنه مع بداية الفتح الاسلامي كان المسلمون يخبرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو الحرب ، فاذا دفعوا الجزية عدوا ذميين ، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتضمن لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولهم التقاضي في أمورهم الخاصة الى رؤسائهم حسب شرائعهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعي بحق النظر في الخصومات المدنية « التي تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين . . . » ( ١٠٨ ) .

وقد كتب التميمي حمزة فراج يجاجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذي انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الغاء « سورة برامة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم » ( ١٠٩ ) .

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا الى محمد محمود رئيس الوزراء في ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشريعة الاسلامية ومنع الحفلات الخلية وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسة الاسلام والسيرة النبوية . ثم قال ، قد يقال أن في الأمة عنصرا ليس مسلما ولا يرضى حكم الاسلام . وجواب ذلك مدفوع بالواقع فقد عاشر هذا العنصر الاسلام قرونا عدة ، فلم ير الا العدل الكامل والانصاف الشامل ، ولا تزال كلمة الخليفة الثاني لاميره على مصر مدويه في الآذان مرددة على كل لسان ( يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ) . ثم أعاد الطلب في خطاب بعث به الى وزير الحفانية أحمد خشبة ينصح فيه بتوحيد القضاء مع العمل بالشريعة الاسلامية ، وعرج فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو : أن في مصر عناصر غير اسلامية أن حكمت بأحكام الاسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التي كفلها الدستور للمواطنين ، وأن حكمت بغير أحكام الاسلام كان ذلك نوعا من الامتياز البغيض الذي حمدنا الله على التخلص منه . . . هذه الشبهة مردوده بجزئيتها ، فأنهم أن عوملوا بتعاليم الاسلام لم يكن في ذلك اصطدام بحرية الدين ، فان الحرية المكفولة هي حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعية فهي حق الأمة ومظهر سيادتها ، فهم فيها تبع للاكثرية ، فإذا ارتضت اكثرية الأمة قانونا في هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع . . . وأن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس في ذلك امتياز يخيف . . . ( ١١٠ ) .

وأن حرص الشيخ على معالجه هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشئانه . في هذه النقطة الصعبة . لقد كان أدب الاخوان دائما أدبا هجوميا على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث في هذه النقطة التي تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون الى مواقف الدفاع . كانت عادة الشيخ الا يجادل مخالفيه في أفكارهم ، وإنما يطرح أفكارا أخرى بديلة ، ولكنه في هذه النقطة خاض في مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشيخ دائما يصدر في أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره . واستخدمها لمفاهيمه هو لا دخولا في مفاهيم الآخرين ، ولكنه في هذه النقطة - وحسب العبارات السابقة خاصة - جادل غيره بمفاهيم هذا الغير لا بمفاهيمه هو . واحتج في طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الأكثرية في المجتمع . فاستمد للشريعة بذلك « شرعية » طارئة عليها هي أنها قانون الأكثرية ، ولم يقف عند حد أنها « الاسلام » كما يفعل في غير ذلك من المواقف ، كما أن مجادلته عن حكم « أكثرية الأمة » للأقلية ، يعنى اعتراف ضمنى بأن الأكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسي واحد ، وأن ثمة « أمة » منها .

بهذا المنهج الأصلي . عالج الاخوان فروع المسائل - فمثلا كان من أهم

مطالب الاخوان خلال الثلاثينات جعل الدين الاسلامي مادة أساسية في المدارس، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية . وبالنسبة لغير المسلمين الا يكون تدريس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم . ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين في مدارسها ، اعتبر الاخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيذبح ذبيحا رسميا في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية . لقد تقرر رسميا من عهد قريب أن يعين لكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم ديني خاص بهم . صيغين اذا في التعليم الأولي معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيد من التعليم الذي ظل محافظا على صورته الطاهرة واسلاميته الكاملة » (١١١) . ووقف الاخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين .

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومي (١١٢) ، انه مع ما اتسم به موقف الاخوان من الاقباط من اعتدال ، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التي تفيد المحتل ، ومع الحرص على نفي تهمة التعصب الديني واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان «صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة في مضمونها للاقباط . مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها . ومهاجمة وزير الاوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية ( وكذا مهاجمة بهي الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمنية النجاح للجمعية ) . وذكر المؤلف ان صحيفة النذير والت « نشرت المقالات عن الحروب الصليبية في قالب مثير للمسيحيين . . . وكان كل ذلك كفيلا بارتياح الاقباط من هذه الدعوة . . . » (١١٣) .

### ٣ - مصر الفتاة

#### من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبى الآخر ، ظهر فى الثلاثينات بعد الإخوان المسلمين . كانت بداياته بحركة الشباب فى « مشروع القرش » ، الذى استهدف فى مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس فى ١٩٢٣ باسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجا تضمن أهدافا سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبذة الدينية القوية التى شاعت فى البرنامج ، كما شاعت فيما بعد فى ممارسات الحزب السياسية . وأن ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة فى فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

فى ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسنى المدرسان بالمدارس الثانوية وقتها ، أصدرتا كتابا عن تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر (١١٤) ، كان له تأثير ممتد على أجيال متتابعة من الشباب ، خاصة بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية ( الثانوية العامة ) ، واستمر تدريسه حتى أوائل الخمسينات . وكان كتابا جديا مشوقا فى مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفى تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومى فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينه الكتاب الذى درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازينى وحركته « إيطاليا الفتاة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازينى نبى الحرية والوطنية فى إيطاليا ، أنشأ جمعية إيطاليا الفتاة ، وجعل شعارها ( الله والشعب ) فسوى بذلك بين الايمان الوطنى والايمان الدينى ، وكان لا يقبل فى صفوفها من يزيد سنه عن الأربعين ( لأن الشباب - كما قال - يكسب الحركة حماسا وقوة ، ويضاعف انتشار الدين الجديد ، دين حرية

«وحيدة إيطاليا» - ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الإيمان ، فقد أشعل مازينى فى قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدسة والإيمان الثابت بمستقبل البلاد ... » . ونقل المؤلفان من أقوال مازينى « إيطاليا سكة العالم ، أرض دانتى ، مركز البابوية ، مهد النهضة ونبعث النور والحرية : لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد طهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع ... أن هذا النور لن ينبعث إلا إذا قسم الإيطاليون أرواحهم قسداً الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والسبجى والفاقة وتألوا كثيراً ... » (١١٥) .

ويقابل ذلك العبارات التى تصدر بها برنامج مصر الفتاة « مصر التى علمت الانسانية وأضياءت على العالمين ، مصر التى رفعت لواء الأديان جميعاً وأعلنت كلمة الله والاسلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن ، بعد أن حاربها الزمان فارتد وانهزم ، لن تموت أبداً بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجاً للشرق وزعيمة للاسلام . وهى من أجل ذلك فى حاجة الى دم الشباب الملهب ، فى حاجة الى الإيمان والعمل ، فى حاجة الى نفر من بنيتها يقابلون الموت ويستعدون الآلام ويرحبون بالتضحية - وتلك صفات لن تتوفر فى أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله - الوطن - الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رآه مازينى وإيطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخلص الوطن ، والعمل فى سبيل الحرية والوحدة القومية ، قل أن تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « أن شقاء العيش وبؤس الحياة التى يقاسونها ، إنما مصدرها الأجنبي الغاصب - النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد ... الحائل الأكبر بين سعادتها » . وورد فى النداء الذى أرفق به برنامج مصر الفتاة أنها تتقدم « ... لترفع صوتك ولتطعم جائعك وتعلم جاهلك » أن الأجانب يفزوننا ويسدون علينا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلصه مقدسة » (١١٦) .

ولا يكاد يلحظ اختلاف فى الكلمات ، إلا تقديم وتأخير فى العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، أو توليدات « مصرية » على نغمة « إيطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينات الى إيطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موجهة الى شباب مثلهم ، وفى بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم ، وله ماضيه الحضارى مثل ما لهم ، وله مركز فى العالم المسيحى (الكاثوليكي) مثل ما لبلدهم فى العالم الإسلامى . لا توجد رغبة بطبيعة الحال فى إيجاد تطابق بين حركة إيطالية وحركة مصرية أتت بعدها بنحو مائة عام . ولكن لزمنا الإشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخى لبعض مما اتسمت به دعوة مصر الفتاة : مع تقدير أن تشابهها ما فى دعوتين لا يعنى ولا يستتبع بالضرورة تطابقاً فى وظيفتهما



السياسية والاجتماعية ، ولا يفيد من باب أولى تشايبها فيما تطورت اليه كل منهما تطورا تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية .

ان ما يميز مصر الفتاة في دعاويه التي طلع بنا على الرأي العام . انه عمل على الجمع بين الدين والوطنية في إطار سياسي واحد . ولم يدخل الدين في طرحه السياسي على حساب المفهوم الوطني للجامعة المصرية . بل على العكس . فهو في الوقت الذي رفع فيه الدين كشعار سياسي . تصاعد « بالصرية » الى درجة جد كبيرة ، فأكّد أن كلمة المصرية هي العليا . وأن مصر فوق الجميع . وأن هدفه إنشاء « امبراطورية عظيمة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتتزعّم الاسلام » ، ومن جهة أخرى أكد على فكرة الدين كميدان من ميادين العمل السياسي ، وأقرّد في برنامجه بندا خاصا بالجهاد الاجتماعي في الدين والاخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخنث . وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك .

ويحكى أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستريبان في الحزب الجديد وموالاته للملك خصم الوفد التقليدي ، ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب « ومازلت أذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله في برنامج سياسي وكيف رأى في ذلك لونا من ألوان الشعوذة » فأجابه أحمد حسين « أن الذي لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه . . . . . وأنتى أومن كل الايمان أن الدين والوطنية يسيران جنبا الى جنب ، فكلاهما يفيض من نبع واحد ، نبع المحبة للمثل الأعلى والحق والعدالة » (١١٧) .

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، أنه لم يقرن الدين بالوطنية فقط ، وإنما قرنها بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية . فطالب في برنامجه بإلغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتمصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الفلاح المصري وجعله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضي الجديدة ، وتعميم النظام التعاوني لأقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محاصيلهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وإنشاء بنك صناعي لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكاً للمنتجات المصرية ، وإنشاء بنك مركزي للاصدار ، فضلا عن مجانية التعليم الابتدائي وتقليل نفقات التعليم الأعلى . وأن الجامع الأساسى لكافة هذه الأهداف هو التمصير . تمصير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطنا للمصريين .

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسي ، إنما العكس هو ما تم ، إذ أسرف في تأكيد الفكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يجهد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه ندائه الى الشباب المسلم المحب لمصر أن يصلي يوم الجمعة « قبل أن يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق » . من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم الجمعة على الأقل أن كنتم مسلمين ويوم الأحد أن كنتم مسيحيين ويوم السبت أن كنتم يهودا . . . هنا أيها الشبان في المسجد وفي الكنيسة صوف يجتمع . . وبين يدي الله صوف نمتلي ، إيماننا وثقة بالخلود . . . » نريد عملا إيجابيا في سبيل الله والوطن ، لانقاذ مصر من التدهور ووضع حد للفوضى الأخلاقية . ثم يهاجم الشباب الخليع المخنث وينمى الزمن الذي خلت فيه المساجد وأمتلات دور السينما ( ١١٨ ) .

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الاسلام عندما كانت تضيء على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء إلا أن تبقى متدينية » . كانت ولا تزال وستظل دائما أبدا موئل الأديان وحاميتها . . . ومن هنا كانت مصر تقوى إذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما انحرفت عن دينها . . . ، ويذكر أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة . إذ لا يتفق ذلك مع عقلية بناء الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الاسكندرية لوائها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الاسلام فتحت له مصر مصاريها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له ( ١١٩ ) .

وتذكر الصرخة تمجيذا لمصر أنها « موئل الأديان جميعا ، فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها احتمت المسيحية وهي التي رفعت لواء الاسلام عاليا وانشأت جامعة الأزهر » ( ١٢٠ ) .

ويتحدث أحمد حسين في خطاب منشور وجهه الى عباس العقاد ، عن مصر التي أوجدت الحضارة وانشأت جامعة عين شمس ( العصر الفرعوني ) ثم جامعة الاسكندرية ( العصر القبطي ) ثم جامعة الأزهر ( العصر الاسلامي ) ، وأن المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية « ليتألق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينحتي العالم أكبارا وأجلالا لاحفاد الفراعنة والعرب » ( ١٢١ ) .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرة الدينية الجامعة ، التي لا تقف عن حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر ، إنما تضم الديانات القديمة والمسيحية والاسلام معا ، وتشير الى التاريخ المصري كوعاء لها جميعا . وتقرن بين الدين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم « المصرية الجامعة »  
للأديان والثقافات والعقائد التي عرفت بها مصر عبر تاريخها الطويل . وبمسند  
المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية . فقبولها عن الديانة الجامعة  
التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحية والاسلام . فمصر  
الفتاة « هي وطنية الدين وإيمانه » (١٢٢) .

ومصر بلاد مقدسة « قدمها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعا  
وحمل بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والاسلام كلها وجدت موئلا وحاميا لها  
في مصر ، وعاشت جنبا الى جنب في صفاء ولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب  
ولا قتال . . . فمصر هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية  
عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معاول روما . كانت مصر هي التي  
تحمل المسيحية ، وما عيد الشهداء الذي يحتفل به الاقباط حتى اليوم الا أثرا  
من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها . وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت  
الاسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية . . . » (١٢٣) .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وتثقيفه لأهواره من  
الشباب ، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة .  
وهو عندما يورد في برنامج السياسة الداعي لتحصير الحياة السياسية  
والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الايمان بالله والصلاة في الجامع  
والكنيسة . انما ينظر الى الايمان الديني والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية  
الملقاة على عاتق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز الى مصر  
تلبس لباسا فرعونيا وتمسك بعصاة فرعونية وتتجه الى الشمس المشرقة بذراعين  
مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من توضع في أهدافها صلاة المسلم بالجامع  
والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الخمر ومحاربة الزنا فضلا عن بعث الروح  
العسكرية وتطوير الصناعة ومحاربة الأمية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤  
يحتفل بالأعياد الاسلامية بالصلاة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » .  
ثم التوجه الى حبيب الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه « مصر فوق الجميع » . وتفسر  
ذلك صحيفة الصرخة « كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، لا حياة للدين بغير وطن  
. . . نريد أن نقول لهم أن مقاطعة الأجانب والانجليز في تجارتهم ومنتجاتهم  
وملاهيهم ليس عملا وطنيا فقط وانما هو عمل ديني أيضا . . . » (١٢٤) .

ويلور ذلك أحمد حسين بقوله « خطئي . . . ليست الا إعادة الروح . . .  
بأن ترتقي بالعقيدة القومية الى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة . . .  
تعيد الروح بأن تربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين  
وشعبها . . . » وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى  
تسمو الى مصاف العقيدة الدينية وتغلب العقيدتين من الزيف والشوائب . . . »

ويضيف فنحن رضوان سكرتير مصر الفتاة أن الدين في نظرهم ليس زهدا وبعدا عن الحياة واستكافة ، ولكنه سعى وجهاد و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الأديان ، من الاسلام والمسيحية » (١٢٥) .

### الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة في نهائية برنامجها أن وسيلته في تحقيق أهدافه هي « الايمان والعمل » . وأوضح ذلك في صحيفته « أما الايمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد ... ومن ايماننا بالله نستمد ايماننا بأنفسنا وبأحقيتنا في الحياة وايماننا بماضيينا الذهبي وحاضرنا الفتى ومستقبلنا المشرق » (١٢٦) .

وأما العمل فيكون في ثلاثة ميادين « الميدان الخلقي والميدان الاقتصادي ثم الميدان النظامي أو العسكري » . ففي الميدان الروحي والخلقي نريد أن نعبد للدين قدسيته وأن نعبد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة روحية تجعلها تصبو الى الكمال والمثل العليا ، هؤلاء الذين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سييدا يرتفع اليه العمل الصالح ويشيب كل أمرى بما عمل . هؤلاء هم فقط الذين يخدمون اوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة . وعلى العكس هؤلاء الذين أنصرفوا عن الدين وزهدوا في المثل العليا وأضعفوا في أنفسهم قوة الضمير والرقب، الداخلي الخفي ، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم وهؤلاء هم الذين يهانون الاستعمار ويرضون بالاحتلال في سبيل مصالحهم الذاتية والتي يرفعونها فوق كل شيء . ومن هنا أيها السادة فائى أدعو الى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه » (١٢٧) . والدين جهاد في سبيل الله وصلاة لله من أجل مصر (١٢٨) .

والذى يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه . أن التركيز على الدين في مجال النشاط السياسى ، كان من قبيل المناهج أكثر منه من قبيل الغايات . ويلحظ في ذلك أمرين : -

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وانكار الذات ، وتحعط عليه قوام الشخصية المناضلة . ويذكر أحمد حسين أن المجتمع المصرى بدأ عدة سنوات خلت ، يفقد توازنه في صفوف الجيل الجديد . وأنه عندما كثر طالبا بكلية الحقوق ، كان يروعه تأنق الشباب وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة « وأنصرفوا عن الدروس وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون الا المقاهى وحور السينما » ، وأنه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخلف والتدهور الاخلاقى ويشيع الرجولة والقوة (١٢٩) .

ويهدف قائلا « اهي حملة مدبرة على أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السموم التي ينقشها . أن مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقى الله في أخلاق الناس . . . ( ولا يجب ) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية » (١٢٠) . ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقي والديني الذي تعانيه مصر . وهي التي أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم في هذا اليأس . . . ومصر الاسلامية تعطي رخصا لمحلات الخمور . . . مصر بلد الروح ورائعاليه والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر . . . وإطلاق الآ الفجور والعريضة والفسق . . . » (١٢١) . وخطب مترافعا أمام أحرمة في إحدى قضايا الرأي التي قدم فيها متتهما . قال « أنتشر إلحاد وأنعدم الخوف من الله ، وتدهورت الاخلاق الشخصية ، فاذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون باليهود ويخونون ، وأصبح الانسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات في خرافات . . . أما الشباب فقد أمتلأ بالتخنت وفقدان الرجولة وأصبح ولا محل له إلا اللهو الفاسد وأصطياد الفتيات والجري في الطرقات » (١٢٢) .

ويذكر فتحي رضوان « من الناس من يقذف هذه الجمعية ( مصر الفتاة ) بأنها قامت لتفرق بين عناصر الأمة . بين المسيحيين والمسلمين . . . ومنهم من يقول انها تريد أن تؤلف فاشستية اسلامية . . . جنود هذه الجمعية يؤمنون بالأ نجاة للأمة الا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة . . . لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن . . . والأديان السماوية متفقة في هذه التعاليم ومجتمعة عندها . . »

فنحن اذن ندعو الى الدين لنعد أنفسنا للجهاد في سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذ وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها ، ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون في جهادهم الماضي هو تعاقب الهلال بالصليب والدجاج في محاربة الخلافات الطائفية ، وأن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي الى كتابه (١٢٣) .

ثانيهما ، لم يظهر في السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة اتجاه لفكرة الجامعة الاسلامية ، ولا لكون مصر الفتاة حزب سياسي اسلامي . وكل ما أمكن التقاطه في شأن الجامعة الاسلامية ، تعليق من « الصرخة » في ١٩٣٤ على صدور صحيفة « الجامعة الاسلامية » بياقا في فلسطين وتعطيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الاسلامية معنى جديدا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لا يكونه وحدة سياسية قومية .

ذكرت « الصرخة » أن الجامعة الاسلامية « تقدم المشرق العربي عصابة من الأمم الشرقية ، آن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هي وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة

في دائرة روحية واحدة ، وآن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الديني يرمى إلى تكوين عصبية أمم شرقيه تخيف السلطة الانجليزية واخوانها جميعا ، ( ١٣٤ ) .

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، في موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذي ألغى الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجما خلفاء آل عثمان المعزولين ، وذلك حسب ما كتب فتحي رضوان وغيره وقتها ( ١٣٥ ) .

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان أن مصر الفتاة <sup>في</sup> إلى المعسكر الإسلامي بقوله : هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من المعسكرين القومي والإسلامي وهو قومي متطرف ، ولا ينتمي أبدا إلى المعسكر الإسلامي . وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات أحمد حسين الإسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدع البعض فينسبها إلى المعسكر الإسلامي ، على أن دعوته إنما تدور في داخل الفكرة القومية وفي إطار فكرة الامبراطورية المصرية وأحياء الإسلام وشعاره إعادة الدين الإسلامي إلى سابق مجده وقوته ، مقترنه في ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الإسلامية ٠٠٠ ( ١٣٦ )

والحق أن النقطة الأساسية التي أثارت حذر انصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هي ما ورد ببرنامج التنظيم متعلقا بزعامة مصر للإسلام ، الأمر الذي يوحى بأنها تستهدف إحياء الجامعة السياسية الدينية . على أن الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعية سياسية في ١٩٣٣ .

أن هذه النقطة وإن فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونها إحياء للجامعة السياسية الدينية ، مما ألزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة إقامة حزب سياسي ينهض بهذا العمل ، فإن ثمة كثيرين نظروا إلى هذه الزعامة من جوانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامي للجامع الأزهر .

وقد صرح بهي الدين بركات في « الصرخة » أن مصر يتعين أن تستعيد مركزها الديني الإسلامي ، كما يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشة للكنيسة الأرثوذكسية المصرية . كما صرح أحمد زكي باشا أن مصر كعبة الإسلام الدنيوية ، فلما سؤل عما إذا كان يرى أن ثمة خلافا بين المسلمين والاقباط قال : « أشأني أن أقول هذا وأنا أول من نادى في محاضراته ومقالاته بوجوب قدسية هذا الاتحاد لأننا مصريون قبل كل شيء » ( ١٣٧ ) .

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية في يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجها الصيغة ذاتها عن زعامة الإسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه أن ينهض به ، ولكنه تضمن في أول بنوده : يجب أن نشعل القومية المصرية ٠٠٠ ويجب أن تصبح كلمة المصرية هي العليا ٠٠٠ .

وفى البند ٢٢ من البرنامج « يجب ان نعيد للأديان كامل احترامها وقد استهأ . . » (١٣٨) . وحسب كثير ان هوجم مصر الفتاة عتقها انه يثير النعرة الدينية ويضد دا بين المسلمين والاقباط من حسن العلاتى . فكان الحزب يحرض دائما على التنصل من هذه التهمة وردها . ويشير الى ان اقباطا عديدين يعملون أعضاء فيه (١٣٩) .

وقد كتب عثمان بجاتي ان مصر ستظل سيادة الدنيا وزعيمه الاسلام وقائدة الشرق ، وان أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة فى مصر ومجدد قوة الاسلام ، تم وصلته رسالة تشكك فى نيات مصر الفتاة تجاه الاقباط وترى فى الحزب نزوعا الى التعصب الدينى . فكتب عن « مصر الفتاة والاقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعامه مصر للإسلام ، فيقول أن مصر محاطة بدول اسلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا أن تتزعم مصر البلاد المجاورة ، والقبط جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدا ، نريد انقاذ الوطنية فى نفوس الشعب وروح الوطنية فى قلوب أبنائها . . . » وأشار الى أن من مبادئ مصر الفتاة دعوة للمسلم للصلاة فى المسجده والمسيحى للصلاة فى الكنيسة .

وعلق بسكالىس ويصا عضو مجلس الجهاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الاقباط ، وبالحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (١٤٠) . .

### الاقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم والأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التى تتشكل تحقيقا لتلك الأهداف . وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذى نادى به ، فضم مسلمين واقباطا فى كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الدينى . وشيد بناء الاخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية ، منفلقا بالضرورة والتعريف من دون تحيز المسلمين . ويلحظ فى مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف فى الأساس لمصر الكبرى لم ينطلق دون الاقباط ، بل على العكس كان يتباهى بوجود الاقباط فيه ردا على من يتهمه باثارة النعرة الإسلامية .

ولكن الملاحظ أيضا ان الاقباط وجعوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه . كان من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد ، ووجد فى لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالىس ويصا من كلية الحقوق ، وكان بسكالىس القبطى الوحيد بين

مندوبي كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطي الوحيد بين مجاهدي مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا (١٤١) .

وكان سامي جورجى مسكرتير شعبة مصر الفتاة بأسيوان الذى أطلق لفظ الثالث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله - الوطن - الملك » (١٤٢) .

وعرف من أنصار الحزب ومراسلي صحفه يشرى بياوى ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسه ولبيب دنبال وموريس شهاد (١٤٣) .

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب فى حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وهيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات الحزبية الواسعة لسماع خطاباتة السياسية (١٤٤) .

وعرف توفير مصر الفتاة لامثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد ، رغم عداء الحزب للوفد ، وذلك لانهما كان من الرعيل الاول الذى شارك مصطفى كامل فى الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الاولى (١٤٥) .

كان اكثار مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما اثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق اشاعة هذا المناخ بيئة هوائية لاهياء الجامعة السياسية الدينية ، كما اثار الحذر مما عساه أن يكون شـعور الاقباط تجاه مناخ يقضى ولو الى عزلتهم الوجدانية . ودعم هذه الخشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفردة من زعيمه أحمد حسين ، وأن أحمد حسين رغم نزعته المصرية القوية والعنيفة ، كان حاد الانعطافات فى سياسته وفى توجيه الحزب من ورائه ، وأنه فى ظل المناخ الدينى الذى اشاعه واشاعته ممارسات الحزب ، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الاخوان المسلمين ، وظهر هذا النفوذ فيما تجرجر اليه الحزب من معارك سياسية ، وفى التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجىء الاشارة فيما بعد .

ان واحدا من العناصر الهامة التى عصمت الوفد دائما عن أن تبجح به هو اصف الممارك السياسية اليومية ، وان تحيد به عن مسلكه المستنير المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعا من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطى مصرى ومسلم مصرى . صانه ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع . ولم تظهر أية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمى فى هذه المسألة .

أما مصر الفتاة فقد آفتقد هذا العنصر الحاسم العاصم . واتاه هذا الافتقاد لا بسبب أنه سلك سبيل التمييز الدينى فى اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق



أن لم يتكشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب أن التنظيم كان مندمجا في الفرد ملحقا به ، فانت كافة مقاديره وأهدافه وسياساته الى محضر اريحيات وروى فردية .

وقد لوحظ في ممارسات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكد من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج . وكان ذلك مما ألقى ظللا كثيفة عليه وأخضعه في التقييم السياسي . أو التاريخي لاجتهادات شتى .

على أن مصر الفتاة ما برج يؤكد في أدبه السياسي ولاء للجامعة الوطنية . وما فتى يصنع بيديه معيار محاسبته في هذا الشأن ، ويقيم المقاييس الوطنية الجامعة التي يرضيها حكما على مسلكه والتي يمكن محاسبته وفقا لها .

سأل أحد الصحفيين الالمان فتحي رضوان عما اذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية فنفي ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية ، والفاشستية الايطالية حاربت المسيحية » . فلما سأل الصحفي عن موقف الأقليات أزاء تلك الدعوة الدينية ، أنكر فتحي رضوان وجود أقليات بمصر . لأن الاقباط والمسلمين شعب واحد « والدعوة الدينية لا تفرقهم انما هي تجمعهم » . (١٤٦) .

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الخمر والبغاء وتستهدف إعادة مجد الاسلام ، دون أن يعنى ذلك تحولا في العلاقة بالاقباط « نحن نعتبر أن أعظم ما جنته مصر في ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هذا الوفاق والاتحاد بين المسلمين والاقباط » . ، وأن مصر الفتاة تدعو المسيحي الى الصلاة في كنيسة كما تدعو المسلم الى الصلاة في مسجده (١٤٧) . ونشرت صحيفة الثغر ( مصر الفتاة ) في ١٢ أبريل ١٩٣٧ مقبلا عن « اقباط ومسلمون ، مصر الفتاة تعمل لخير المصريين على السواء » ذكر كاتبه ان قبطية عبرت له عما يشاع من ان مصر الفتاة متعصبة ضد الاقباط ، وان هذه الفكرة متغلبة في نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه اذا كان هتلر قد اضطهد اليهود في المانيا لانه من دم آري غير دمهم « فمأذا عسانا نقول عن الاقباط ، ونحن اذا تحدثنا عن الدم المصري الأصيل كانوا هم أصحاب هذا الدم ، وهكذا يبدو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية » . بقي الاضطهاد الديني ، وهذا لا محل له . « لأن صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، اذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا ، واذ كان الاقباط متساويين مع المسلمين في الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمرة للاستعمار » .

واثار تصاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتاة في أواخر ١٩٣٧ ، حرج الأقباط من أعضاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين الى أن يفرد لهذا الموضوع

قسما في خطابه في ٢٤ يناير ١٩٢٨ « أقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام ... فنحن في مصر لا نعرف تعصبا ضد اخواننا الاقباط ، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعا جنبا الى جنب في سلام ووثام . ولست أحسب ان احداث ١٩١٠ التي يشيد بذكرها فريق من المصريين الا عظهرا بسيطا من الخلاف الذي ينشأ بين العائلة الواحدة ... ونحن في مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب ، وان لى من زملائى الأقباط في مصر الفتاة معونة ثمينة ... » ، وعلق سامى جورجى على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع في أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم ... » . وكتب الدكتور فخرى أسعد ان مصر الفتاة يحيط أعضاء الأقباط بكل اعزاز . وأنه اذا كان ما ورد في برنامج الحزب من زعامة مصر للاسلام يثير قلق القبط . فانه لا يرى ما يضرهم في ذلك ، وأشار الى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسة قومية . « نحن نريد ان نحيا في مصر اخوانا لانعرف من الدين الا انه عبادة الله ... لا يجب ان نشرك الدين في السياسة بل لا يجب ان نشرك الدين في أعمالنا القومية » . « أنى ما وجدت يوما في صفوف مصر الفتاة الا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومحبة لأبنائها (١٤٨) » .

وقد كتبت الجورنال ديجيت. أن مصر الفتاة خالية من التعصب الديني أو الطائفي ، فكتب فتحي رضوان شاكرا لادجار جلاد رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود ان يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة في أمه واحدة ودولة واحدة هي مصر ، وهذا لا يتعارض مع إيماننا بأن مصر الحديثة في مسيس الحاجة الى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها أملا ويقينا ... ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هي هذه القوة ... » (١٤٩) .

واذا كان مصر الفتاة يستحث الأزهري على ارسال البعث الى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية في الحبشة . ويستحث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط أحكاما للصلوات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتح أبواب التبادل التجاري (١٥٠) . ويظهر من ذلك أن مصر بقيت في نظر الحزب هي الجامعة ، وانها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين انعاشها جميعا ..

وقد كتب أحمد حسين في ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول انها تقوم على عناصر خمسة هي اللغة والثقافة والماضى المشترك والإيمان القومية المشتركة والدين (١٥١) . وكان كتب في ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استئثارهم بالكثير من المؤسسات المالية في مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادى مصر با كائنا من كان ، ولكنه « يعادى القاصيين » (١٥٢) .

## التصعيد الاسلامي :

تصاعد الاتجاه الاسلامي السياسي لدى مصر الفتاة من أواخر ١٩٣٧ . وذلك الى ما يعتبر قمة ما وصل اليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية . وبلغ السعود حده في ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » . وبالدعوة الى الخلافة الاسلامية والمناذاة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة ، وذلك بتفصيل سترد الاشارة اليه في حينه .

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت الى هذا التصاعد . والظروف التي ساعدت عليه . وعلى الجملة فتمة أسباب موضوعية . منها تصاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر .

وقد سبقت الاشارة الى أن الاهتمام المصري بمشكلة فلسطين تراءى للمصريين في اطار الجامعة الاسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد . وبالمثل تراءت حلول الأزمة الاجتماعية لدى البعض في اطار فكرة العدالة الاجتماعية في الاسلام نتيجة عدم تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد . وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الاخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي .

اما عن انشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد ، فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني واقامة دولة لليهود هناك . واثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بانتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وان حرص على عدم التفريق بين مصري وآخر ، الا أنه ما دام اشهروا عليه الحرب فمرحبا بالنضال ضدهم ، وجرد عليهم حملته السياسية ، وأندر يهود فلسطين والانجليز بأنهم ان لم يغيروا من موقفهم « فسوف اعلن الحرب عليهم باسم الله » (١٥٣) . على أنه يلحظ ان مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار في انشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرحا دينيا مرة وقوميا سياسيا تارة أخرى ، ويدعو المسلمين والاقباط واليهود من المصريين الى التضامن مع مجاهدي فلسطين (١٥٤) .

ويقول أنه يتعين الا تقوم الدول والا تؤسس على أساس الدين و « اني اعلنت وهازلت اعلن وسوف اعلن انني لا اعرف تعصبا دينيا او جنسيا » . هذا الذي فعله هتلر في ألمانيا ضد اليهود لا أقره ولا أوافق عليه بسبل استنكره . . . . . أريد أن أقول لاخواتنا اليهود انكم تقامرون مغامرة خطيرة اذ تفكرون في تأسيس دولة في فلسطين تقوم على الديانة . . . . (١٥٥) . ورغم أنه استشرق من خلال تلك القضية الى أفق القومية والوحدة العربية (١٥٦) ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرته الدينية ، باعتبار ان

هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان انعكاسا لرد فعل إسلامي قوى غمر الرأى العام المصرى أو بعضا من فصائله .

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق ان مصر الفتاة كان يؤكد منذ نشأته فى ١٩٢٣ على مطلب إلغاء الامتيازات الأجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية فى مصر ويدعو إلى التصير الاقتصادى .

وقد شاهد عاما ١٩٣٦ . ١٩٣٧ إبرام المعاهدة مع بريطانيا وإلغاء الامتيازات الأجنبية باتفاقية متترو . وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأى العام المصرى تتجه أنظارها إلى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما تقترحه من حلول لها ، وفقا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين .

وعرفت فى تلك الأونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفى و « مبادئ فى السياسة المصرية » لمحمد على علوبة و « سياسة الغد » لمريت غالى ، وغيرها كثير . وكان مصر الفتاة اتجاها سياسيا ينتشر أساسا بين الشباب طلبة وصغار موظفين ، ممن تمتلئ أزمتهم الاجتماعية فى ضيق فرص التوظيف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفى انخفاض الرواتب والدخول . ومما أفصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من إضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا فى ١٩٣٨ طلبا لاتساع فرص التوظيف وتحسين الرواتب .

وكان هذا الوضع مما يضاف على التنظيم سمة شعبية اصطبغت بها نظراته فى طرح المشاكل والبحث عن الحلول . ولم يكن الفكر الاشتراكى بأى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحا ومنظورا بعد ، بين تيارات الفكر السياسى الدائرة فى مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين أحاد وحلقات محدودة .

وفى هذا السياق نلاحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصة ، اهتمام غامض - ولكنه ملحوظ - بالمشاكل الاجتماعية وبالفوارق الكبيرة فى الدخل والثروات بين الأغنياء والفقراء ، ودعوة عارضة إلى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتوأكب مع الدعوة إلى مكارم الأخلاق .

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسى ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعى اصلاحى ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التى أتبعته على أيدى الحلفاء الراشدين فى الصدر الأول للإسلام . فتوأكب الإصلاح الاجتماعى مع نزعة مصر الفتاة الدينية ، وكثرت الإشارة إلى الأحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الإمام العادل عمر بن الخطاب . ومطالبة شيخ الأزهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته أتباعا لمبادئ الإسلام .

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيا من إضرابات عمالية بمدينة المحلة (١٥٧) . وبدأ في اعداد ما أسماه البرنامج العمالي لتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للاجور والعلاج المجاني وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيدا لمؤتمر حزبي أزمع عقده في أواخر ١٩٢٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة الى العمال ، مع الحرص على ان يترافع أمام المحاكم دفاعا عنهم في القضايا العمالية (١٥٨) . وذلك في إطار التبشير بأن مصر الفتاة بعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادئ الاسلام حسبما طبقه الخلقاء الراشدون ، وعلى أساس ان ليست الأمة هي مصدر السلطات ، وانما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع (١٥٩) .

وفي يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التي منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشتم الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعي الذي وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة في البلاد ، مع التشنيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية الخمر وتترك الدمار الاقتصادي الذي تواجهه البلاد . وجاء ذلك في إطار دعوة اسلامية مركزة تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعي في جعل الدين الاسلامي هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المنبع الأول للتشريع (١٦٠) . وذكر أنه لو وجد الوزراء والمدبرون من يقطع أيديهم اذا سرقوا ومن يرجعهم اذا زنوا ويقيم عليهم الحد اذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجدوا ذلك لارتدعوا وفزعوا من الحرام ، وأفتي بتكفير كل وزير يمنع رخصة لمزاولة البغاء أو يبيع الخمر أو القمار (١٦١) .

وكان ينادي المصريين بشعارات تكتب بخط ضخيم في إطار نسيج بصفحات جريدته ، « تذكروا دائما ان دين بلادكم الرسمي هو الاسلام ، وان مواخير الدعارة ضد الاسلام ، وان حانات الخمر ضد الاسلام ، وان صالات الرقص والفجور ضد الاسلام ، وان نوادي القمار ضد الاسلام ، وان ميادين سباق الخيل ضد الاسلام ، وان اضطهاد الحريات ضد الاسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضد الاسلام ، وأن المحسوبيات القدرة ضد الاسلام ، وأن الضرائب الفادحة ضد الاسلام » (١٦٢) . ويكتب عن « قصة الأراضي الزراعية التي يكمن فيها سر الشقاق الحاضر ... كيف توزع الأراضي على الملاك الآن وكيف تمالج هسف الماساة » ، ثم يورد احصاء عن توزيع الارض بين الملاك ، اذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٣٥٠-٧١٠ فداناً ، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ١٠-٨١٠٢٩٩ فداناً ، واذ يوجد ٧٠٧-١٧١٦ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قراريط ، كما يوجد ٢٣٧٨ ملكا يمتلك الواحد منهم ٥٥٠ فداناً (١٦٣) .

## أسباب التصعيد :

أما عن الظروف الذاتية التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فإن مصر الفتاة كان واحدا من القوى السياسية التي ضمنها التحالف المعادي للوفد ، والتي تزعمته السراي والملك فاروق بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الإسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الاثرتان دائما لدى السراي في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الإشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراي ومن والاهما ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة إلى الخلافة الإسلامية ، وإن يصير فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشجيع على الوفد واتهامه بحماية الاقباط على حساب الأغلبية الإسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفي لصالح القبط . على أن هذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استبقا للآوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالآخوان المسلمين ، وبمنهج نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالآخوان المسلمين ، فقد ظهرت الآخوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة أثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفا معا على معاداة حزب الوفد ، وعلى وقوف مع السراي ضده ، وعلى عدم الإيمان بالنظام الديمقراطي . ولكنهما تخالفا في أن مصر الفتاة - رغم كل التعقيدات والتذبذبات - يستند في النهاية إلى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية باعتبارها كيانا معاديا للاستعمار . بينما ترفض الآخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقاتهما في ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحلق الخفي ، مصدره فيما يبدو تنافسهما على استيعاب التيار السياسي الإسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الآخوان ضد الوطنية المصرية لصالح الجامعة الإسلامية . يجهد الأول للاندقاء من دأئه ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع ، وتستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الآخوان مهاجما الوفديين ، ويرمي الوفد مثلا بتهمة هدم الدين لأنه يرغب في حل الاوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعي إلى القضاء الأهلي ، بينما يدافع مع الآخوان عن بقاء هذه الاوقاف والمحاكم الشرعية (١٦٤) .

ولكن مصر الفتاة عمل في الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الآخوان ، وتوصل إلى ذلك بطريقتين ، أحدهما أنه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصة بتحريم الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجة الجياشة ومسلكه

المتنرد ، وتأتيهما أنه حاول ان يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها . أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معنا بصرف النظر عن يكون رئيس الهيئة الموحدة ، أو اقتراح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عن يكون المشرف عليها (١٦٥) .

ولكن الإخوان ومرشداهم العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهذب ، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحة الخلف واتساع البؤن . وأدفا رفضهما للبد المملوذة بنقد مصر الفتاة ومسلكه . مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنييع على قادته والتشكيك في صحة إيمانهم ، سواء أحمد حسين أو فتحي رضوان أو مصطفى الوكيل . ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجامعة الإسلامية وأنه يضم اقباطا في صفوفه . بل أنه يحث القبطي على الصلاة في كنيسة رغم ما يوجب الإسلام من دعوة غير المسلمين إليه وعبرت « الإخوان » عن موقفها في « النذير » بقولها ان من يريدون وحدة الإخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين الا تنسى أمام العواطف الثائرة و « سنرى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التي ينشدها هؤلاء الإخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » . وأنه بغير الدخول في جدل حول الاخلاص والاكفا والاجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه . فان الإخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين ثم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لا تنفع في بناء نهضة أمة ، أما القائلون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الا سرع مما لا يشاركهم الإخوان فيه ، « ومن هنا لا يتسنى لسائرين يمشي كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد . أن يسير مع آخر ويمشي في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة » (١٦٦) .

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق إيمان رجاله سلاح غير شريف ، واحتكار الإخوان للدين لا يتفق مع الإسلام في شيء ، وشعارهم « النبي زعيمنا » لا يتفق والإسلام أيضا . لما يعنيه من اختصاص الإخوان بزعامته عليه السلام ، وأن لا منافاة بين الوطن والدين مادام ان مجده مصر يفيد مجدا إسلاميا ، وأما عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة ، ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أي مصري آخر في هذه البلاد لانهاضها » . ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتعد زعامة الإسلام لمصر ، سوف يكون الاقباط أكثر الناس سرورا لأبهم مصريون أولا وقبل كل شيء » (١٦٧) . واستمر الجدل بين الطرفين قائما (١٦٨) .

أما عن منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم ، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تيارا متحررا ، يجهد في طرح تجارب سياسية جديدة ، ويقتحم بها ما استقر من الاعراف كمنهج للتحرر والنهضة .

ويجهد في تجريب صياغات سياسية تقسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التعبئة والحشد والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان أكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكين ، سواء الابنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . فرضت عليه نزعتة التجريبية قدرا عظيما من القلق السياسى ، وأفقدته الثبات الفكرى النسبى اللازم لتأكيد هويته السياسية فى صميم تيارات الرأى العام المصرى . وكان تيارا يستند الى الزعامة الفردية كنواة جامعة . يستعيز بها عن الوجود التنظيمى الكف ، أو بالأقل يتضاءل ازاعها هذا الوجود التنظيمى .

والحاصل أنه فى مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمى هو ما عليه المعول فى رسوخ المبادئ والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجريبية مصر الفتاة هى ما ألبتته ان يستعيز عن الرسوخ الفكرى والصلابة التنظيمية النسبيتين ، بالزعامة الفردية كجامع أوحده يتخلق حوله المؤيدون والانصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هذا شبه الطليق ، هى ما دعم العنصر التجريبى فى فكر مصر الفتاة ونشاطه . فثمة علاقة عضوية - كما سلف البيان - بين الجانب الفكرى والنهج التنظيمى فى أية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماعيره ، ليميل على الدوام الى الاثارة والتجيش الوجدانى فى نشاطه وحركته السياسية . وتكون الاحاجة هنا مقصودة فى ذاتها باعتبارها وسيلة للتحرىك . تكون الاحاجة الجماهيرية هنا بدلا عن العلاقات التنظيمية المتناسكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية ، أى أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسى المثقفين بفكر الحزب الدارسين لغاياته ووسائله ، أو بالأقل عندما يقل نسبيا وجودهم أو يضعف دورهم ، باعتبارهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحرىك بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لا يتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تكاد تنحصر صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير فى المنابر العامة كالصحافة والخطابة ، ويلقى على تلك المنابر من وظائف العمل السياسى مالا تقدر وحدها وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والخطابة العامة تتوجه الى جمهور غير مرئى ولا ملموس ، ووظيفتها ازاء فى الاساس انها أدوات للاعلام العام بمواقف الحزب وغاياته وبوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهى لا تتوقف وحدها - بحسبانها وسيلة للتحرىك المباشر ، تحريك جماهير محددة لغايات محددة فى لحظات محددة ، الا ان يكون من ورائها علاقات ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير .



وفضلا عن ذلك فانه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها ، وهي صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين . ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجيش العاطفى المستمر وبالإشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائب ، والا بالدخول فى المعركة تلو المعركة ، واصطناع المعارك عند الضرورة اصطناعا ، اثلا تنفصم العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها فى وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة . تستلفت بها اليها الراى العام على الدوام .

### ضد الخمر والبغاء :

فى هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٢٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمر ، فوجه طلبا الى وزير الصحة لالغاء البغاء الرسمى الذى يعتبر مهزلة الدين والأخلاق (١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الخمر والموبقات (١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته فى منع البغاء ، وحظر الخبازات فى احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام ، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل ، ومنع نشر اعلانات الخمر ، ومنع الاعلانات الاجنبية البذينة ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطئ البحار ، ومنع اذاعة الاغاني المبتذلة (١٧١) .

وتحقيقا لهذه المطالب نادى بان « من رأى منكم مبكرا فليخبره بيده » ، افتتاحا لما أسماه كفاحا جديدا ضد الخمر والميسر والبغاء وكافة صنوف الموبقات التى رأى فيها سر تدهور المجتمع (١٧٢) .

كان أحمد حسين يستدعى القوارع ويستجلبها ، ويفتش عن جديد وجله فى مساحة الدين العتيقة . أعلن فى أول أيام ١٩٢٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلمة الله ، ويرجع الى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم الى المساجد ، « نادينا بالتشريع الاسلامى وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية فى الاصلاح وحبل النجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق ..... » ، وعندما فرط الشرق فى دينه وقرآنه « وتحول الدين لديه الى هذيان وقشور وسخافات ، اذا به يتدهور من حائق ... لا نجاه لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة ... » ، فقيها العدل والنظام والاتصاف والشيع والنجاة . ثم عرض لموقف القبط فقال « ظن بعض الجهلة ان فى ذلك ما يهدد وحدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذى يستطيع غير

المسلم ان يعيش في ظله في امان واخوة وتعاون . . . . . والقبطي آخر المسلم بل طالما كان القبطي أمين المسلم على امواله وعائلته . . . . . والأجنبي هو الذي خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة . . . . . ثم نادى أعضاء تنظيمية أن سنوف يبدأ مصر الفتاة من جديد . فمن شاء منهم فليتبعه (١٧٣) . وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع أو الانفصاض .

أعلن عن مؤتمر للحزب يتعقد يومي ٥ ، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعت حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة . وخص محمود فهمي النقراشي وزير الداخلية وقطب الحزب السعدي بأوفي نصيب ، أسماه عدو الله الذي يعتزم الدعوة الى القرآن وإلى التشريع الاسلامي تحريضا على قلب نظام الحكم . وان الغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد اسلامية ويجب ان تعود اسلامية . . . سوف أحارب البغاء وأحاربه بكل ما لدى من وسائل . . » ، وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يدك به معاقل الخمر والفجار والبغاء ويحطم به نوادي الليل لتصبح كلمة الاتحاد والشرك هي السفلى ، « سوف تعيش يا نقراشي أنت ومن معك حتى ترى بعيني رأسك كيف يجلد من يجروء على الاستهتار بأوامر الدين . . . . . كيف تقتل الزانية اذا ضبطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الخمر . . . كيف نخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله . . لن تكون لي دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين . ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين . . . أن أحمد حسين ينادى بالشرعية الاسلامية لتكون دستورا لهذه البلاد ، وينادى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما بقى قائما في الناس بالعدل والقسطاس متبعا لكتاب الله . . . » (١٧٤) .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الحمارات وتتلغ أواني الخمر ، مبتدئة بأحياء عابدين والسيدة زينب . وانزعجت الحكومة ايما انزعاج ، لما في هذه الافعال من انتهاك للأمن وتحد مسافر لسلطانها في حفظ النظام . واستدعى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم ينتصح وطالبه بإجلاء الحانات ومحال بيع الخمر عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها في الأحياء الأفرنجية غير الشعبية . فتمحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية (١٧٥) . وكان من غلاة المشايخين لهذا الاتجاه ، الدافعين لأحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتشمت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير . وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمحركة السياسية ركنا

انعقادها ، الصراع بين طرفين كاناحما الحزب والحكومة . ونحقق قيام القارة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح في أن يشغل الناس حسب مرامه . وانتشر تحطيم الحانات في الاسكندرية والمتصورة وبور سعيد والسويس وبنها وقلبيوب والجيزة وبنى سويف واثيا واسيوط واسوان . وألفى القبض تباعا على أعداد بلغ اعضاها ٢٥ فردا مجتمعين . منهم عبد الخالق تكيه ومحمود شريف واحمد ربيع وعبد الستار احمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافى أبو العنين وجمال الدين الشرقاوى . كل ذلك وسط عياج كبير أطلقه مصر الفتاة . وتحطيم للافتات الاعلانات وانذار للمحال بالتدمير ودعوة الناس لمقاطعة شرب الخمر . وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين .

ثم بدأت خطوة قالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالغاء البغاء الرسمى . وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الازهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٢٩ استنكارا للبغاء . ولكن الحكومة منعت المظاهرة فاكثفى الحاضرون بالاجتماع بالازهر (١٧٦) .

ستجلب مصر الفتاة هذه القارة . وعينه على الاخوان المسلمين . كان يستحثهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته اياه . « وانتم يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس ومجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابى ، وما هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، فالى هذه المجلات ( المجلات الأجنبية الخلية ) فمزقوها . . . من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » (١٧٧) .

فلما بدأت معركة الحمارات وفض على أحمد حسين ، ساندته الشيخ البنا فى مجلة النذير ( العدد ٣١ ) واثنى على تمسكه بالدين والقرآن . وتضامن معه شفاهة بأن طلب الى النيابة ان توحه تهمتها الى الاخوان لان جماعتهم تدعو الى جنس ما يعلى من أجله أحمد حسين . وكتب رئيس تحرير النذير فى العدد نفسه ، أن الاخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل الأصلى » ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه . وان مصر الفتاة لا يزيد عن ترديد صيحتهم والأخذ عنهم ، وأن النيابة العامة تتهم مبنى الصوت لا صاحب الصوت .

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير فى ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « حدود الله معطلة - الخمر والفجور والرقص والمجون واللغو . . . » كما نشر من قبل خطبا مفتوحا الى وزير العدل فى ٤ ذى الحجة السابق . ذكر به ان الاسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمر والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وان الحرام الحيات وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا تتفق مع الدستور ان تنتشر فيها الحانات ، فاذا آلت هذه المظاهر وهى عوالة بعض الشباب فتحصنوا وأرادوا أن يسمعوا الحكومة صوتهم

ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنافى مع دينهم ... فاعتدوا على بعض الحانات ... أعتقد يا معالي الوزير ... ان هؤلاء الشباب يصح ان يعاملوا كما يعامل البلطجية والمتشردون ... ، ثم ذكر المرشد العام « لست اقر احدا ينتفض على القاتون ولست ادعو الى العدوان ... ولكنى اعتقد ان عناصر الجريمة في هذه القضية مفعودة ... انما حملهم على ذلك داعس شريف » ، ثم طلب ان ينظر في وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وأن تقدم الحكومة تشريعا يحمي الشعب من الخمر والبغاء . وأكدت في الاخوان على ذلك بالتذكير بأنهم الدعاة دون التردى في أعمال الشغب ودون الاذن لرحالهم بممارسة الدعوة على الوجه المأصل من أحمد حسين . وعاد الشيخ البنا في العدد الالحق ( رقم ٣٣ ) بوضيح أن ليس في منهاج الاخوان سلوك سبيل التحطيم « وليس ذلك هربا من العقوبات المترتبة على هذا الفعل ، فانه يعلم أننا تجردنا نه عن كل شيء من نفس وأهل ومال . فكلمتنا الى هؤلاء الشباب ان يكفوا عن هذه الوسيلة وان يعملوا على تحقيق أغراضهم في حدود القانون » . وأكدت « النذير » ان ليس لجماعة الاخوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر في مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته . « ان اهاجة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة في النار ... لكن الاخوان المسلمين اعتمادا على نفس هذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لالغاء البغاء العلني والسرق والمخلاق حانات الخمر ومحال الميسر وميادين السباق وصالات الرقص الخليع ... » . ثم ذكرت ان تحريم الخمر من اختصاص الامام ، فان قصر وجب على جماعة العلماء تقديم النصيحة له ، فان أبى جاهدت الأمة حتى تخلصه . فالاسلام « دين نظام جعل تغيير المنكر للامام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الأمة والا أصبح الأمر فوضى ... » ، وطالبت نواب الأمة ان يسمحوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الأمر (١٧٨) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على الحزب المنافس أسلوبه في العمل . ووصفته بالفتنة والعصيان واستحلت اسقاط الحكومة . وغنمت لنفسها خير الموقفين .

### الحزب الوطني الاسلامي :

وسط هذا الضجيج شرع مصر الفتاة في تعديل برنامجها وتغيير أسسه . كان يردد بصحيفته في أطر كبيرة بارزة « لا بد من قوة :

- ١ - اخرج الانجليز من مصر والسودان .
- ٢ - لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الاجانب .
- ٣ - لنوزع العبد المحروم منه جميع المصريين على السواء .

- ٤ - لنوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزيع كذلك .
- ٥ - لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .
- ٦ - لنجعل مصر حزبا واحدا وشعبا واحدا وكتلة واحدة حول عرش الملك .
- ٧ - لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .
- ٨ - لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .
- ٩ - لنحمل للدنيا رسالة الاسلام والايمان رسالة السلام والاخاء .

١٠ - ولاشخصنا الجهاد الدائم والفناء في سبيل الله بلاجاء ولا القاب ولا مرتقات الا ما يسد الرمق ويعين على أداء الواجب . . . ( ١٧٩ ) .

وفي ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما « الى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول » ، من الحزب الوطني الاسلامي ومصر الفتاة سابقا ، ١٣٥٩ - ١٩٤٠ ، « أورد البرنامج غايات الحزب ، وهي تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطني وثقافتها وافتاء الحواجز الجبركية بينها بالتخفيض التدريجي لها ، ومكافحة الاستعمار للأمم الاسلامية وتحرير البلاد الاسلامية و « تحقيق الجامعة الاسلامية الروحية واحياء مجد الاسلام ونشر رسالته في أرجاء العالمين ، ( مادة ٢ ) . وأن وسيلة الحزب هي تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب في الانتخابات العامة مع « الحصول على ثقة جلالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الاول . . . . » ( مادة ٣ ، ٤ ، ٥ ) . وأنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخذاً لذلك الشريعة الاسلامية واحكامها السامية أساساً لهذا البناء » والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيها في الشهر ( مادة ٦ ) .

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الاسلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام « على أساس الحرية والمساواة والشورى » ، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المسلمين والقضاء الشرعي والقضاء المدني وفقهاء القانون الوضعي « مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة . . . » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين . ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة في الأرباح والحسائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل

المؤسسات العلمية والاجتماعية وتقومية ، ومع وجوب صلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الاعمال خلال صلاة الجمعة . ومع منع الخمر والميسر والنساء ، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطىء ، وتطهير الاغاني والفنون والاداب من كل ما يشيع التخنت والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفين . طالب بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكري وتوحيد رزى الموظفين بملابس مصرية ، وان يكون الحد الاقصى لرواتب الحكومة مائة جنيه والحد الأدنى اربعة جنيهات . ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره . وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الاجبارى والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندي . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائي الزاما واغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للطبقات العاملة العمل شرف وواجب ، تحميه الدولة ولا يقل الاجر عن اربعة جنيهات شهريا أو خمسة عشر قرشا يوميا ، على الا يقل في الزراعة عن ثلاثة جنيهات أو عشرة قروش . وان تحضغ ايجارات الاراضى الزراعية لرقابة الدولة ، ومنع الاجانب من تملك الاراضى الزراعية وتطهير الاراضى من الرهون العقارية بتعويض يدفع لاصحاب الرهون . وتمصير التجارة بقصرها على المصريين دون احتكار ، واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر المصريين على اختلاف اديانهم اخوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصرى ومصرى الا بالعمل الصالح وهم متساوون امام القانون ويجب ان يطبق ذلك في سائر انظمة الدولة . (١٨٠) .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الاسلامى الواضح ، قد انتهج في دعوته الاسلامية سبيلا يخالف سبيل الاخوان المسلمين في دعوتهم . لقد سبقت الاشارة الى أن أساس الدعوة الاسلامية السياسية ، يتمثل في فكرة الجامعة الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الاسلامى كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الحزب الجديد ، قصر مفهومة عن الجامعة الاسلامية على الجانب الروحى حسبما اوضح في البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى في امرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الاسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، واقام هدفى تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنفين . وثانيهما أنه اوضح في نهاية برنامج المساراة الكاملة بين المصريين جصبعا على اختلاف اديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والالتقاء للمصرية في التطبيق العملى . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الاسلامية ، بأن تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » وأن تجرى دراسة هذا الأمر وحسمه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية مما ، قضاة كانوا أو فقهاء . كما قيد بالاجتهاد في أحكام الشريعة وفق تغير الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية في قصره نظام الوقف على

الآواقف الخيرية دون الأهلية • ومن جهة ثالثة ضمن مطالبه بنودا تتعلق  
بالإصلاح الاجتماعي وكفالة قدر من الحماية للطبقات العاملة مع تخصيص  
الاقتصاد •

وإذا نظر إلى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسي متبلور داخل  
نطاق الاتجاه الإسلامي في السياسة المصرية • لأن وجب القول • بأن نموه  
تيارين إسلاميين قيعيين • تيار الإخوان المسلمين • وهذا التيار • والفروق  
فبما سبق عرضة وبيانه واضحة • ولو تأكد البقاء السياسي لهذا التيار  
الآخر • لتأكدت فكرة أن هناك تيارين إسلاميين • تصدر الفروق بينهما عن  
اختلاف المواقف السياسية والاجتماعية في السياسات الجارية • وليست عن  
مبدأ الأخذ بالإسلام أو عدم الأخذ •

ويبدو أن فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الإسلامي • كانت جزءا  
من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الإخوان المسلمين • وهو الاستيعاب  
الذي استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم • وكانت عينا أحمد حسين معلقتان  
دائما بجماعة الإخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق • نافسهم في شعاراتهم أولا •  
ثم وضع برنامجا إسلاميا بديلا سعيا عنه لامتصاص شعبيتهم أو اضطرابهم  
للوحدة التنظيمية معه • وثقة منه أن لو تم ذلك لكانت زعامته للجماعة - من  
دون الشيخ حسن البنا - غير متنازعه • وفي مقابلة شخصية مع أحمد حسين  
ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الإخوان كانت موجودة قبل الإعلان عن الحزب  
الوطني الإسلامي • وأنها استمرت بعد الإعلان عنه أيضا • « لأنني مخلص فبما  
أقول • الدعوة للاتحاد كانت مبدئي المستمر ما دعيت إليها الا استجبت  
وكثيرا ما كنت أدعو إليها • ومن هنا فنفس تغيير اسم الحزب كان استجابة  
لهذه الدعوة • ومصر الفتاة كان هو الداعي للاتحاد • ولكن لم تأخذ المحاولة  
صورة رسمية وقتها • أعلنت الحزب الإسلامي من هنا وظهر أن لا فائدة مع  
الإخوان • البرنامج خطوة للاتحاد مع الإخوان • أهم شيء في البرنامج أنني  
أحل المشكلة التي يعملون عليها • وأنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة • هم  
يقولون تحكم بالقرآن • وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفسه  
أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستندة إلى القرآن • الكلمة غامضة •  
أنا استبدلها بكلمة مضيئة • وهي أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن » (١٨١)

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد • لم يكتب لهم  
الاستمرار • والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذي لم يتحقق •

وقد اكتفى الإخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذي تكون وفق ما ينادون  
هم به من مبادئ يجاهدون في سبيلها • وتمنوا له التوفيق في خدمة الإسلام •  
وختموا تحيتهم بأن « في ذلك قليتناقسي المتناقضون » كتعبير واضح عن موقفهم  
من مساعي أحمد حسين (١٨٢) •

واضطرب وضع الحزب وقتها فأعلن أن صحيفة « مصر الفتاة » لا تعبر عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولاً عما ينشر فيها ، وتألقت لادارتها لجنة من فتحي رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدي ، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية (١٨٣) .

وما لبث عبد الحميد المشهدي أن ترك الحزب مقصولاً ونشر مقالا في « مصر الفتاة » هاجم فيه فردية أحمد حسين في اتخاذ القرارات وتردده (١٨٤) .

وما لبث « مصر الفتاة » أن عاد اسما للحزب من جديد تعنون به القرارات وتصدر باسمه البيانات ويوقع به أحمد حسين كرئيس له . وذلك قبل أن يمضي شهران على الحزب الوطني الاسلامي (١٨٥) . وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة باعتقاله .



## المراجع

- (١) د. وليم سليمان • الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار الصهيونية • ص ٢٤  
 ابراهيم خليل أحمد • الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية • ١٩٧٢ ص ٥١ .
- (٢) Andrew Watson, *The American Mission In Egypt, 1854-1896*, pp. 72, 95, 98.
- (٣) A. Watson, *op. cit.*, pp. 73, 75, 97.
- (٤) A. Watson, *op. cit.*, pp. 191.
- (٥) A. Watson, *op. cit.*, p. 110, 139, 187, 199.
- (٦) A. Watson, *op. cit.*, pp. 360. (٧ + ٦)
- (٨) A. Watson *op. cit.*, pp. 348, 351.
- (٩) A. Watson, *op. cit.*, pp. 352.
- (١٠) A. Watson, *op. cit.*, pp. 361.
- (١١) د. وليم سليمان • المرجع السابق • ص ٢٧ نقلاً عن :  
*The Vally of the Nile*, pp 207-211.
- (١٢) د. وليم سليمان • المرجع السابق • ص ٢٨ .
- (١٣) W.H.T. Gairdner, « Edinburgh 1910 », *An Account and Interpretation of The World Missionary Conference*, p. 160.
- (١٤) د. مصطفى الخالدي ود. عمر فروخ • التبشير والاستعمار في البلاد العربية •  
 بيروت ١٩٥٧ • ص ٥٢ .
- (١٥) الخالدي وفروخ • مرجع سابق ص ٥٥
- (١٦) Edinburgh 1910, *op. cit.*, pp. 19-20.
- (١٧) Edinburgh 1910, *op. cit.*, pp. 72.
- (١٨) Edinburgh 1910, *op. cit.*, pp. 74-75.

- (١٩) A. Watson, op. cit., pp. 123-124.
- (٢٠) Edinburgh 1910, op. cit., p. 147.
- (٢١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٢٧ - ٢٨
- (٢٢) د. وليم سليمان . مرجع سابق . ص ٨٦ .
- (٢٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٠ . ٨٠ .
- John Mott, The Moslem World of Today, edited by, article « The Outlook in The Moslem world », pp. 361-374.
- (٢٤) John Mott, op. cit., pp. 363-365.
- (٢٥) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٨٨ .
- (٢٦) John Mott, op. cit., pp. 368-369.
- (٢٧) John Mott, op. cit., p. 364.
- (٢٨) John Mott, op. cit., p. 378.
- (٢٩) John Mott, op. cit., p. 371.
- (٣٠) John Mott, op. cit., p. 372.
- (٣١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٩ .
- (٣٢) John Mott, op. cit., p. 375.
- (٣٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ١٦١ .
- (٣٤) S. A. Morrison, The Way of Partnership, Egypt and Palestine, (1936), pp. 66-75.
- (٣٥) ابراهيم خليل احمد . مرجع سابق . ص ٢٦ .
- S.A. Morrison, op. cit., p. 78.
- (٣٦) S.A. Morrison, op. cit., p. 48.
- (٣٧) د. الخالدي وفروخ . ص ٢٣ .
- (٣٨) صحيفة الاخوان المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) .
- (٣٩) تراجع صحيفة البلاغ . اعداد أشهر فبراير ومارس وابريل ١٩٢٨ . وخاصة ٩ . ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢١ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٠) صحيفة الاحرام ٦ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤١) صحيفة الامرام ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ابريل ١٩٢٨
- (٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٨ . مقال لنباس محمود المقاد بعنوان « جماعة البشرين من سرالبلاد العربية » .
- (٤٣) النظر فقرة عن سيرة زعيم في كتاب - نجيب الحقي - المستشرقون - الجزء الثالث ص ١٠٠٥ . صحيفة البلاغ ١٦ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٤) صحيفة البلاغ ١٦ ابريل ، ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

- (٤٥) : صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٦) صحيفة الأهرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٨) مطبوعة مجلس النواب - جلسة ٢٣ ابريل ١٩٢٨ - صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٩) مطبوعة مجلس النواب - جلسة ٢٨ مايو ١٩٢٨ - صحيفة البلاغ ٢٨ مايو .
- ٣ يولية ١٩٢٨ .

- (٥٠) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٣ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفة الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٥١) صحيفة الفتح ٢١ فبراير ، ٧ ، ٢١ مارس ١٩٢٩ .
- (٥٢) د : محمد حسين هيكل - مذكرات في السياسة المصرية - الجزء الاول ص ٣٢٨-٣٢٩ .
- (٥٣) مطبوعة مجلس الشيوخ - جلسة ٢٧ يولية ١٩٢٣ .
- (٥٤) صحيفة الفجر ( مصر الفتاة ) ١٠ ، ٢٦ ابريل ، ١٧ مايو ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة الفجر ٧ يولية ١٩٢٧ .
- (٥٦) صحيفة التذير ٢٧ صفر ١٣٥٨ ( ١٩٣٩ ) .
- (٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩ .
- (٥٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٧ جمادى الاولى ١٣٦٣ ( ٢٠ مايو ١٩٤٤ ) .
- (٥٩) مطبوعة مجلس الشيوخ - جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يولية ، ٢٠ يومه .
- ٣ يولية ١٩٤٠ .

- (٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .
- (٦١) مطبوعة مجلس الشيوخ - جلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٤ ابريل ١٩٤٣ .
- (٦٣) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ جمادى الاولى ١٣٦٣ ( ١٥ مايو ١٩٤٣ ) .
- (٦٤) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ صفر ١٣٥٤ ( ١٤ مايو ١٩٣٥ ) ، ١٥ ربيع ثان ١٣٦٣ ( ٨ ابريل ١٩٤٤ ) .
- (٦٥) صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١ .
- (٦٦) تراجع « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » طارق البشري ص ٢٣٦-٢٤٣ .
- (٦٧) تراجع ذلك بنوع من التعميل « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » ص ٢٣١ - ٢٥٣ . كما تراجع بنوع من البيان ص ٦٥ - ٧٠ .
- (٦٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ، ربيع الاول ١٣٥٥ ( ٢٦ مايو ١٩٣٦ ) مقال ل محمد الهادي عطية .

- (٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة الفتح ٦ يولية ١٩٢٩ .
- (٧١) صحيفة الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ يولية ، ٦ ، ١٣ سبتمبر ، ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .

H.A.R. Gibb, *Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem World* (1932), article « Egypt and west Asia, Professor Dr. G. Kampffmeyer » pp- 99-170.

- (٧٤) الإمام الشهيد حسن البنا • مذكرات الدعوة والدعاة • ص ٤٩-٥٠ ، ٥٢-٥٤ ، ٧٢
- (٧٥) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٥ - ١٦ ، ١٢٨ •
- (٧٦) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٥٨ - ١٦٠ •
- (٧٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢ ( ١٩٣٢ )
- (٧٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢ ( ١٩٣٢ ) •
- (٧٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ ، ٢٦ محرم ١٣٥٣ ( ١٩٣٤ ) •
- (٨٠) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٤٥ ، ١٦٢ •
- (٨١) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٣ - ٢٤ •
- (٨٢) حسن البنا • مرجع سابق ص ٤٧ - ٤٨ •
- (٨٣) صحيفة الفتح ٢٠ يولية ، ٥ ، ١٩ يولية ، ٣٠ أغسطس ١٩٢٨ ، ٢٤ يناير •  
٢٥ أبريل ١٩٢٩
- (٨٤) صحيفة الفتح ١٦ أغسطس ١٩٢٨ •
- (٨٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ ربيع الأول ١٣٥٢ •
- (٨٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » فرقة جنادى الآخرة ١٣٥٢ •
- (٨٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٨ ذى القعدة ١٣٥٢ • نشرت بعضها في الصحيفة ذاتها في ١٦ محرم ١٣٥٧ ( ١٨ مارس ١٩٣٨ ) •
- (٨٨) الشيخ حسن البنا • الحلقة الرابعة من « دموعنا » بصحيفة « الإخوان المسلمون » ١٨ صفر ١٣٥٤ ( ٢١ مايو ١٩٣٥ ) • نشرت السلسلة جميعها بعد ذلك في كتيب مستقل بالعنوان ذاته •
- (٨٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٤ صفر ١٣٥٥ ( ٥ مايو ١٩٣٦ ) • نشرت القولى تحت عنوان « حكم التجنس بجنسية أجنبية » •
- (٩٠) صحيفة النذير ٢٠ صفر ١٣٥٨ ( ١٩٣٩ ) •
- (٩١) صحيفة الإخوان المسلمون ٢٧ رجب ١٣٥٥ ( ١٢ أكتوبر ١٩٣٦ ) • ٤ شعبان ١٣٥٥ ( ٢٠ أكتوبر ١٩٣٦ ) •
- (٩٢) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٥ شعبان ١٣٥٥ ( ١٠ نوفمبر ١٩٣٦ ) •
- (٩٣) صحيفة النذير ٢٩ محرم ، ٢١ رجب ١٣٥٨ ( ١٩٣٩ ) •
- (٩٤) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢١ شعبان ١٣٥٣ ( ٢٩ نوفمبر ١٩٣٤ ) •
- (٩٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٩ شعبان ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) ، ٧ جنادى الأول ١٣٥٤ ( ٦ أغسطس ١٩٣٥ ) •
- (٩٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) •
- (٩٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٨ رمضان ١٣٥٢ •
- (٩٨) الشيخ حسن البنا • « الى أى شئ تدعو الناس » الحلقة الثانية والسابعة • نشرت في صحيفة « الإخوان المسلمون » في ٢٦ محرم ، ٧ ربيع ثان ١٣٥٢ • نشرت السلسلة كلها بعد ذلك في كتيب مستقل •

- 0{Y

- (١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ يولية ١٩٣٤
- (١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ نوفمبر ١٩٣٥
- (١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ فبراير ١٩٣٦
- (١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٧
- (١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ يناير ، ٤ فبراير ، ٢١ مايو ، ٢ ، ٩-١٦ ، ٢٣ يولية ١٩٣٤
- (١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ يناير ، ٢٥ فبراير ١٩٣٤ ، صحيفة الثغر ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ يناير ١٩٣٦
- (١٢٧) صحيفة ٧ يولية ١٩٣٦
- (١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ يناير ١٩٣٦
- (١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ مارس ١٩٣٦
- (١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ فبراير ١٩٣٧
- (١٣١) صحيفة الثغر ( مصر الفتاة ) ٢٧ مارس ١٩٣٧
- (١٣٢) صحيفة الثغر ( مصر الفتاة ) ٢١ يولية ١٩٣٧
- (١٣٣) صحيفة الصرخة ١٠ فبراير ١٩٣٤
- (١٣٤) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤
- (١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٤ مقال عن د الفاذى مصطفى كمال ، صحيفة الثغر ٢٣ أغسطس ١٩٣٧
- (١٣٦) د. عبد العظيم رمضان ، تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩٣٧ - ١٩٤٨ الجزء الأول ص ١٨٣
- (١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣
- (١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ يناير ١٩٣٧
- (١٣٩) صحيفة الضياء ٨ مارس ١٩٣٧
- (١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ ابريل ١٩٣٨
- (١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ ابريل ، ٧ مايو ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧
- (١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧ ، صحيفة مصر الفتاة ١٤ يولية ١٩٣٨
- (١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ ديسمبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٢ ابريل ، ٢٦ أغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٤٤) صحيفة الضياء ٣٦-٣٩ نوفمبر ١٩٣٦ ، صحيفة مصر الفتاة ٩ يولية ١٩٣٨
- (١٤٥) صحيفة الصرخة ٢٦ يولية ١٩٣٤
- (١٤٦) صحيفة الصرخة ٢٦ مارس ١٩٣٤
- (١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ ابريل ١٩٣٤
- (١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣٦-٣٩ يناير ، ٧ فبراير ، ٢٦ مارس ١٩٣٨

- (١٤٩) صحيفة مصر الفتاة ٨ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤
- (١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ يولي ١٩٣٤
- (١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ أكتوبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٥) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ١٩٣٨
- (١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠
- (١٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يولي ١٩٣٨
- (١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ٨ ، ١٥ سبتمبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ نوفمبر ١٩٣٦
- (١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ يناير ، ٣ أبريل ١٩٣٩
- (١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ أبريل ١٩٣٩ ، وكانت التسميات تكتب في إطار ضخم وتكرر في الأعداد التالية
- (١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ مارس ١٩٤٠
- (١٦٤) صحيفة الفكر ٣١ مايو ١٩٣٧
- (١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ، ١٧ يونيه ، ٨ يولي ١٩٣٩
- (١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٣٨ ، صحيفة النذير ، غرة جمادى الأول ١٣٥٨ ، مقال لصالح عثمانى بعنوان « الى الذين يريدون من الاخوان ان يتحدوا مع مصر الفتاة »
- (١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ١٩٣٩
- (١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ أبريل ١٩٣٨
- (١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ مايو ١٩٣٧
- (١٧١) صحيفة مصر الفتاة أول يونيه ١٩٣٩
- (١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨
- (١٧٣) صحيفة مصر الفتاة أول يناير ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ يناير ١٩٣٩
- (١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ يناير ١٩٣٩
- (١٧٦) صحيفة مصر الفتاة ، اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩
- (١٧٧) صحيفة الفياء ٤ مارس ١٩٣٧
- (١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ يناير ١٩٣٦

(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ • وكالت تنشر في الصفحة الأخيرة  
في اطار كينج يارز •

• (١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ مارس ١٩٤٠ •

• (١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسن يوم ٥ ، ٦ فبراير ١٩٧٤ •

• (١٨٢، ١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٤٠ •

• (١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ أكتوبر ١٩٤٠ •

• (١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ مايو ١٩٤٠ •



معاهدة ١٩٣٦  
بين الوفد والقصر

---



عقدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس . أبرمتها  
جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء الحزب الوطني . وكان حزب  
الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جرت لمجلس النواب في مايو  
١٩٣٦ . جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمسألة الوطنية التي ظلت طافية على  
سطح الحياة السياسية منذ اشتعال ثورة ١٩١٩ ، والتي ظلت منذ هذا التاريخ  
تتحكم في كافة التغييرات والصراعات السياسية في مصر . وكان من الطبيعي  
بعد إبرام المعاهدة أن تبدأ كافة القوى السياسية في إعادة صياغة مراكزها  
وأهدافها ، في ضوء نظرتها وموقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل  
البلاد ، بعد اتمام هذه التسوية ، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع  
الداخلية لمصر ، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير  
الاجتماعي والاقتصادي .

وصادف اتمام هذه التسوية أن توفي الملك فؤاد في ٢٨ ابريل ١٩٣٦ ،  
ويخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية ، شكل برئاسة الأمير  
محمد علي توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبري . ثم تولى  
فاروق بسلطانه الدستورية في ٢٩ يولييه ١٩٣٧ . وكان غياب فؤاد واعتلاء  
نجله العرش بمثابة تجديد للسراى كمؤسسة سياسية ، وقد أريد استغلال  
هذا التغيير من جانب كافة الأطراف ، لتقوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي  
أو على حسابه . وكل من هذه الأطراف متخفف من ممارسات الملك فؤاد  
السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات .

وواكب هذين الأمرين ، أن تنظيمين شعبيين كاتا قد شبا من بدايات  
الثلاثينات ، وعنت لكل منهما شعبية لا يأس بها في مواجهته. الوفد او في

موازاته . وهما جماعة الإخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، مما جرى الحديث  
عنهما في شيء من التفصيل في الفصل السابق .

وفي ٨ مايو ١٩٣٧ ، عقدت اتفاقية منترو التي ألغت الامتيازات  
الأجنبية ، فأستردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة على أرضها ، مع الاتفاق  
على فترة انتقال اثنى عشرة سنة ، تزول بعدها المحاكم المختلطة ويسترد  
القضاء المصري سيادته الكاملة على البلاد .

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة ، مما تفصله  
كتب التاريخ العام ، بما لا مجال معه للأسهاب ، على أن ما تلزم الإشارة إليه في  
صدد البحث الماتل الآن ، يتعلق بأمرين . أولهما اوضاع الصراع بين الحزب  
الديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد ، وبين الحزب الاستبدادي تحت  
قيادة السراي ومن والاهما من أحزاب الاقليات والتبارات الشعبية المعادية  
للمديمقراطية . وثانيهما ما لزم الخوض فيه من تطورات تشريعية أوجبها  
استرداد مصر سيادتها في هذا المجال ، بعد إلغاء الامتيازات توحيدا للنظام  
التشريعي الذي يخضع له كافة المواطنين والقاطنين بأرض مصر .

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن إيضاح الأمر بشأنها يقتضى تذكر مقولة  
أحمد لطفى السيد في بدايات القرن العشرين ، من وجود السلطين الشرعية  
( الحديث ) والعلية ( الاحتلال البريطاني ) ، ومن وجوب سمي « الأمة »  
لان تكون طرفا أو شريكا ثالثا مع هذا الثنائي الحاكم . هذه المقولة قد تحققت  
بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها ، مع فارق واحد عما تصوره لطفى السيد ، وهو  
أن « الأمة » التي تصاعد نفوذها بالثورة الى اعتبار السلطة السياسية ، لم تكن  
هي أعيان البلاد وسرايتها كما تصور ، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطية  
بما تمثله من قوة سياسية واجتماعية . وصارت بذلك حكومة مصر مجالا  
للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث ، الملك والاحتلال والوفد . وكان  
الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من سلطة الاحتلال  
الأجنبي وسلطة الاستبداد الملكية . ولكن قواه الذاتية وممكناته التاريخية  
لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصمه معا ، فقامت حركته السياسية  
على أساس الاستفادة من الصراعات التي تشب بين خصمه وشريكه . تحالف  
مع الملك ضد الانجليز ( وحزب الاحرار الدستوريين ) في ١٩٢٣ ، فشكل  
أول وزارة دستورية في السنة التالية ، وخاض معركة الوطنية والديمقراطية  
ضد الخصمين فتجالفا عليه في نهايات العمام فسقط . وتحالف مع الانجليز  
( من خلال الاحرار الدستوريين ) في ١٩٢٦ . فشارك في الحكومة الائتلافية  
التي ركزت اهتمامها في تضيق سلطات الملك . ثم جاءت وفاة سعد زعزلون  
وتشدد الوفد في مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصمه عليه فسقط في  
١٩٢٨ . وتبدل الوضع في صور شتى عندها تولى الحزب في يناير ١٩٢٠

وعندما سقط في يمنية ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الانجليز . وكان الانجليز يساندون الملك ضده فان سقط نصت فوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع ، فيعودون الى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبي أن يلى الحكم . وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لأطراف ثلاثة . وكلما تجمع طرفان منهم ، أمكن ضرب الثالث .

أن القصد من محاولة رسم هذا الاطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣ ، هو إيضاح نظرة الوفد الى معاهدة ١٩٣٦ في اطار خريطة الصراع السياسية حول الحكم في مصر . جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز في ١٩٢٣ ، وجرب مهادنة الانجليز ضد الملك في ١٩٢٦ ، وجرب التلويح بالمعاهدة في يناير ١٩٣٠ . كان الوفد حزبا للكفاح السلمى المشروع . وقد مارس في ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستورى . بحسبانه الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكى ولمفاوضته الانجليز تحقيقا لهدفه الوطنى . تبلور كفاحه السلمى المشروع فى أرواف أسلحته الدستورية للوصول الى الحكم وتأمين استمراره فيه ، باعتبار أن هيمنته على جهاز الدولة هى وسيلته الفعالة لتحقيق هدفه الديمقراطى والوطنى . ولكن تجربته اثنى عشرة سنة رجعت لديه ان تأمين ظهوره دستوريا لن يتأتى الا بضغط سلطات الملك فى أضيق نطاق ممكن . وأن سلطان الملك لا ينفى الديمقراطية فقط ، ولكنه يستغنى فى المخطط الحاسمة لصالح الاحتلال البريطانى عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه .

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ - فيما يظهر - أن تكفل زلوا هدوء نسبيا ، ومؤقتا فى جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته فى جبهة صراعه مع الملك ، ضامنا لهيمنته على جهاز الدولة ونأمينا لاستقراره فيه . هذا المسلك الوفدى الذى رعى بمعاهدة ١٩٣٦ الى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم فى معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديدا على الحركة الوطنية المصرية ، التى حاولت من قبل مرارا تهيين أحد خصميه فى مفركتها مع الخصم الآخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة فى ١٩٢٦ بتحالفها مع الاحرار الدستوريين ، وعدم اثارها المطالب الوطنية ، لتتفرغ مؤقتا لصراعها مع الملك . وكل الفارق يتعلق بالدرجة ، اذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت فى ١٩٣٦ حد التحالف ، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولى ، وبالمرحلة التاريخية التى بلغها الصراع السياسى والاجتماعى فى مصر . والذى يفهم من حديث الاستاذ محمود سسليمان غنام ، بيانا لوجهه نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد فى تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه ، وهى أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالا بالمعنى الذى يتنافى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافى للاستقلال هو الاحتلال الذى يمكن المحتل من التدخل فى شئون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى اجنالا (١) .

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع الى أوضاع الحكم المصري وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز . وكان بهذا التوقيع يتهيأ لمواجهة الاحتلال ، الملكي لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده في قاعدة معزولة عن التأثير في شئون البلاد وتحريك سياستها .

كان الوفد يضمن الحكم وفقا للدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، اذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الادارة بالتمتع أو بالتزييف . وهو يضمن حياد جهاز الادارة هذا اذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه . وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية في سلطات الوزارة البرلمانية . وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور في سنة ١٩٢٢ وللإلزامات الدستورية التي جرت من بعد ، ليتكشف معنى الحركة الديمقراطية لاحتواء السراي كمؤسسة سياسية ذات وجود متميز عن مؤسسات الدستور . وفي دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التي تمكن من أعماله التفسيرات الصحيحة له . وذلك بالإيمان بالملك سلطاته الدستورية إلا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفي السراي السياسيين ( كرئيس الديوان الملكي ) إلا برضاء الوزارة البرلمانية ، وبهذا تفقد السراي وجودها السياسي المستقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث اتخاذ القرارات واختيار الرجال . وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهاز السياسي الوحيد للملك ، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحدا من رجاله إلا بواسطة . ولا ترد اليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات إلا عن طريقها (٢) .

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذي اتخذته الوزارة الوفدية في ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكي » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية في خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته ، عن عزيمته على إنشاء وزارة للقصر ، بمعنى أن نشاط الشئون السياسية للقصر بواجب من أعضاء الوزارة البرلمانية ، بما يجعله هذا الوضع من صميمه للوزارة على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسية الى مساحة المسئولية البرلمانية ، زيفدان الملك استقلاله التنظيمي بين مؤسسات الدولة .

كانت المعركة واضحة الأهداف والغايات . تماما لدى طرفيها ، وأن الوفد الذي ناضى الملك في هذا المجال من قبل ، عندما حاول سعه زغلول في ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوزارة للملك في تعيين رئيس الديوان الملكي ، هذا الوفد تصاعد بالمسألة في ١٩٣٦ من مجرد فكرة للمشاركة الى فكرة الاحتواء الكامل للسراي كمؤسسة سياسية . وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذي يعتبر عضوا بالوزارة البرلمانية مسئولا عن شئون القصر أمام البرلمان . وهذا التصعيد يوضح واحدا من أهم الآثار التي تلتها الوفد من تحالفه مع الانجليز ، أو بالأقل سعيه لتحسينهم بإبرام المعاهدة . وكان من الطبيعي أن يشير هذا المسلك الوفدي

أخوف مخاوف السراي وأحزاب الألفية وجميع القوى الموالية لهم . وأن وفداً له من التأييد الشعبي ما لا قبل لهؤلاء به في أي من مراحل تاريخهم معه . هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع . بعد أن وقع معاهدة قد تؤدي إلى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم . وعزز هذا الوضع أن خلف فؤاد في الملك حث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، واحتاحت ولايته العرش إلى جهد المفتين من رجال القانون ، الذين قدحوا القرائح في التفسير والتأويل ، لبضفوا إلى عمره شهوراً تصل به إلى سن الرشيد ، وواتتهم الشريعة الإسلامية بالحجة في حساب العمر بالسنتين القمرية . . لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشتنوا عليه ما ساغ وما لا يسوغ من الهجمات ، وليوجهوا إليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات . واختلف طرفا الصراع في كل شيء إلا في أن معركتهم هذه معركة فاصلة .

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفضت السراي شعارها الأثير كذلك . . عن الحكم الديني والخلافة الإسلامية . حاولت السراي أن تقسم حزب الوفد وساهمت في أزكاء الخلاف بين أحمد ماهر والبنقراشي من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر . فلما نجح رئيس الوفد وسكرتيه العام أن يجذبا إليهما بنيان الحزب برمته ، ولما فشل ماهر والبنقراشي رغم عراقتهما في الكفاح أن يخرججا من الحزب بانقسام كبير . . وفسدت المحاولة ، لما حدث ذلك لم يبق أمام السراي وحلفائها إلا أن يستخدما سلاح الدين ضد الوفد ، دعماً لسلطة الملك السياسية بوصفه ولي الأمر . وضرباً للوفد بدعوى أن مكرم عبيد وسكرتيه العام يقوده في سيااسة قبطية ، تفضي إلى سيطرة الأقلية القبطية في البلاد على الأغلبية الإسلامية .

اقترحت السراي في البداية ، ونصه الأمير محمد علي ولي العهد ورئيس مجلس الوصاية ، أن يجري تنويع فاروق ملكاً في حفل ديني يقام في القلعة ، مقر حكم محمد علي باشا الكبير رأس الأسرة العلوية الحاكمة ، وفي الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جده الأكبر محمد علي . ثم يؤم الملك المصلين في الأزهر ، تعبيراً عن مكانته الدينية كولي للأمر وأمام للمسلمين ، يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية . وأزر كبار رجال الأزهر برياسة الشيخ مصطفى المراغي هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والمعادنة للوفد ، وذلك منذ يولية ١٩٣٧ . وكانت صحيفة البلاغ وصانجها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف ذعابة لحفل التنويع الدينية ، وضيفت الدعوة باسم مكانة مصر في البلاد الإسلامية وزعامتها للمسلمين . ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة في حسم ، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفاً البالغ على مثله الديمقراطية ، وخطره الشديد من أن تصبح بركة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه . وكانت منابقة طمع الملك فؤاد في الخلافة في ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان . وكان شعار الحكم الديني مما يخشى منه أن يتصدع به بنيان

الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين ، القبط . كما كان هذا الشعار الذي يروج له أنصاره باسم الجامعة الإسلامية لا يعنى ولا يقصد به فى سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك ، ومواجهة التنظيم الديمقراطى الأمثل المطلوب بنظام للحكم يستند الى السلطة الفردية للمجالس على العرش . لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصل الملك بالأزهر غداة تنويجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسب على ولايته الزمنية . وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن « اقحاماً للمدين فيما ليس من شئونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » . وحاول الملك تعديل اليمين الذى يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدهما . فاعترض الوفد على هذه الصيغة .

وبالنسبة للمسألة الثانية ، فإنه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بإلغاء الامتيازات الأجنبية ، حتى انطلقت مشاريع اصلاح النظام القانونى والقضائى . كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى ١٩٣٦ ، قبل إبرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية . وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الآخذة عن الشريعة الإسلامية ، وبعد إبرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوى الرجاء فى تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب الا بموافقة المحاكم المختلطة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب .

وقد ألقت لجان لتعديل القوانين وإعداد المشاريع الجديدة . ومنها لجان برئاسة المرائى شينخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الإسلامية ، لاعداد قوانين المواريث والوصية والوقف واصلاح المجالس الحسبية . وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية . اذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم ، المحاكم المختلطة التى تختص بالانزعة التى يكون أحد الأجانب طرفاً فيها ، والمحاكم الشرعية التى تختص بالانزعة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين ( وفى دائرة مجالها تعمل المجالس المالية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين ) ، والمحاكم الاهلية التى تمند ولايتها على ماعدا ذلك من أنشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية . وكان توحيد القضاء المصرى مطلباً من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف ابتكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بإلغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاء بين الاهل والشرعى استكمالاً للوحدة الوطنية من جانب ، واصلاحاً لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس المالية من سلبيات . فلما اذن وجود المحاكم المختلطة بالازوال . بتحديد اثنى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت



الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاعلية ، وانما اقتصرت على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملهما داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفي اطار التفكير في اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاة تحقيقا للمساواة بينهم (٣) .

وتجددت في هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الوقف وحل الاوقاف الاهلية القائمة ، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة في ١٩٢٦ على ايدى أمثال محمد علي علوبة . ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الأزهر المتصلين بالسراي وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت . فبدأت نسبيا فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدى النائب الوفدى عبد الحميد عبد الحق (٤) .

وفي ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهيكل السياسية ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطي لبعض المؤسسات التقليدية ، ومن النوع الأول اعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفة احكام الدستور وانتهاكها ، الأمر الذى اعتبره الملك اجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له (٥) . ومن النوع الثانى اعداد قانون للعمد والمجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخابا مباشرا من أهل القرية ، وان تجرى انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء . وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجرى تشكيلها بالانتخاب أيضا (٦) .

### خطة ضرب الوفد :

في هذه الظروف سارت خطة المهاداة للوفد في خطين ، الطعن على الوفد بالقبطية ، وانعاش الملك ورجله بدعوى حماية الاسلام . لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعة الوطنية المصرية ، فاذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدأت بإبرام المعاهدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية . وهذه بالضبط ما أريد القضاء عليه بتهمة الطائفية . واذا كان بهيكله وتشكيله حزبا جامعا للمصريين مسلمين واقباط ، فقد أريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المصرية شعار يتخفى به الاقباط ويشيرونه ضد المسلمين . وبدأ لمعارضى الوفد أن لا طريق آخر لهذه غير هذا الطريق . وأن عباس محمود العقاد مثلا ، الذى كان واحدا من قلاع الاستنارة الفكرية على عهد انتمائه للوفد ، وبذل من قلبه الكثير لارضاء أركان الجامعة الوطنية المصرية ، هذا العقاد أسى فى معسكر الملك يساهم فى تقض ما صنعت من قبل يده . ولم يكتف بتجبيد المراسم الدينية لتتويج الملك ، بل أرجع اعتراض الوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال أن « الخطة التى سار النحاس باشا عليها كانت سياسية مرسومة

٥٥٩

لغاية سيئة هدامة ، ما كان أجدر بالنجاس باشا ويزملائه المسلمين أن ينزلوا اليها . . . وأن صدام الملك وحكومة الوفد حول صيغة اليمين الذي يحلفه رجال القوات المسلحة ، هذا الصدام مبناه أثر القبط في الوفد ، لقد أقحموا ذكر الاقليات في هذه المسألة ، وتلك جناية من أكبر جنایاتهم على السياسة الوطنية ، فالاقليات أقصى ما ترجوه بين أرقى بلاد العالم وأصونها للحقوق ، إن تقيم شعائرها وتحتفل بأعيادها وحراسها في أمان وسلام ، أما أن تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيع هذا وتمنع هذا ، فهو شيء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال أنها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير . . وعرج مرارا الى حفل التتويج الدينية قائلا : كاذب منافق من يقول أن أحدا منعها غير مكرم عبيد . (٧) .

تصاعدت هذه الحملة في أواسط ١٩٢٧ لتعيد الى الازهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد في ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشمل وأعنف . وكان لابد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكلفت باستنتاجاته صحيفتي البلاغ والاهرام . تستنبت الاهرام البذور في أصص صغيرة بأسلوبها الاخباري المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسها وسقايتها في الارض الفسيحة بأسلوبها الخاص المثير . وتمثلت مادة التهمة فضلا عما سبق ، في تعيينات الموظفين وترقياتهم . تنشر الاهرام مثلا عن ترقبات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره فسادا لذيوعه وتوليدا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الاقباط على الوفد حزبا وحكومة واضطهادهم المسلمين . ويكتب العقاد : أنما يضطرنني الى الإشارة اليه أن الذين استمرأوا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم في حل من التماذي فيه أبدا ، وتعريض البلاد لمواقبه السيئة عاجلا أو آجلا ، ماداموا يعملونه والناس ساكتون يترقبون . (٨) . ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوصى باختصاص القبط على قلة عددهم الاجمالي بالسهم الأوفر من التعيينات (٩) .

ثم يظهر أن هذه الاخبار ان لم تكن مختلقة فهي كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقبوا أو عينوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها . وتصدر وزارة الداخلية بيانا يوضح أن المعينين كانوا واحدا وعشرين منهم هؤلاء القبط الستة ، ويذكر : ان وزارة الداخلية وإن كانت لم تراخ ولن تاعى في التعيين في هذه الوظائف تقريبا بين المتقدمين اليها ، باعتبار أديانهم ، إذ أن الجميع مصريون الا أنها تقديرا للحقيقة تعلن أنها أصدرت قرارا بتعيين واحد وعشرين كاتباً منهم ستة مسيحيون . . . (١٠) . على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك الحقيقة ، فيعودان الى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيا ومن الدرجة الثامنة المقعدين على وظائف مؤقته الى الدرجة الثامنة الكاملة ، (١١) . ثم تبرز الاهرام هذا الامر بما تنشره

عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الاحصاء الى الدرجة السادسة ، وتورد اسماءهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها في سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت اسماءهم من الأقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقى الى الدرجة الخامسة . ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الاخبار غير صحيح ، وأن من رقا الى الدرجة السادسة انما رقا اليها من مدة طويلة (١٢) . وتذكر البلاغ أن ثلاثة عينوا بمصلحة الأموال المقررة وهم حسب اسمائهم من الأقباط (١٣) . ثم يظهر أن المصلحة عينت في الحقيقة اثني عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مائة وثمانية ورواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين والستة جنيهات في الشهر ، وأن واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم . ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصري سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصري معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بإدارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلا منذ سنتين (١٤) .

ومن الجبل أنه حتى على فرض صحة هذه الاخبار بالصورة التي سيقف بها ، فإن نقل موظف من درجة مؤقتة الى درجة دائمة في المستوى الوظيفي الثامن ، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل الى الستة جنيهات ، لهو أمر من الضمالة بحيث لا يشير اليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد من الإشارة اليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الأقباط ، ليقر في النفوس أن ثمة « شيء ما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشيء . وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الاحاد من عمال اليومية وموظفي أدنى درجات السلك الإداري ، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحيفتين واسعتي الانتشار كالأهرام والملاغ ، ورغم أن الأولى منهما يملكها مسيحي لبناني الأصل هو جبرائيل نقلا ، ويرأس تحريرها مسيحي لبناني الأصل هو انطون الجميل . وصاحب كل ذلك الحديث في أمر التعليم ومدرسة الصيارف وغير ذلك مما سبقت الإشارة اليه في فصل سابق . ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهواه وخضوعه للقبط ، بأن الأطباء الذين يختارهم لعلاجهم هم من القبط مثل الدكتور المتياوي والدكتور ابراهيم عبد السيد (١٥) .



### المراغى والأزهر :

لحات السراي الى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد . وكان الأزهر وشيخه المراغى هما فرقة الصدام . تحكى صحيفة « الإخوان المسلمون » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزعزعتها عن الحكم فلم تستطع . فلما أن ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر في الميدان ومن حوله أبناؤه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين ، عندئذ قوى ساعد المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب ، (١٦) . وجاء شهر رمضان في أكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم المراغى مع السراي سلسلة متتابعة من الدروس الدينية في

المساجد الكبيرة ، اذ يفشاها الملك تباعا ويستمع الى احاديث المراغى ، تتضمن التعريض الضمنى الحفى بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لفاروق حاميا للاسلام . وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبدء التحريك النشط للازمة ضدها . بتعيين على ماهر رئيسا للديوان الملكى على غير رغبة الحكومة .

وكانت الصحف الموالية للملك لا تفتأ كل يوم تقريبا وبغير مناسبة هامة ، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغى ، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه ، ولا تفتأ تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء فى المسجد الحسينى أو الزينبى أو الحنفى أو عمرو أو الكخيا أو أبو العلا بالقاهرة ، أو البوصيرى أو أبى العباسى بالاسكندرية ، ويصحب خروجه ودخوله الهتاف به حاميا للاسلام (١٧) . واستغل فى ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجماهير الجمعيات الدينية .

وقد اشاع الشيخ المراغى ان حكومة الوفد لا ترضى عما يلقى من دروس دينية . وان مكرم عبيد خاصة يزعبه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفير البريطانى سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس . وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفى دلالة المرجوة ، من أن مكرم القبطى كاره للاسلام يجرجر الوفد معه ضد دين الغالبية . يستعصى السفير البريطانى بجامع المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الإسلامى . الأمر الذى لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأله النيابة العامة طالبا التحقيق فيه (١٨) . وقد حاول المراغى بذلك أن يخلق عراقا سياسيا حول مسألة الدروس الدينية ، مساهمة منه فى أن يستقطب الصراع السياسى على أسس دينية ، ليكون الملك ومن والا هم حماة الاسلام ، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط . ودعم المراغى شائعته بتصريحات علنية ، اذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة : لقد سمعت من خطباتكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون شيوخ الروح الدينى بين المسلمين . . . ، وأنه اذ يتجاهل هذه المحاولات فهو يؤمن بأن الأزهر كائن حتى يجب أن يقوم بمهمته الإسلامية ولا فليزول ، وطالب باستمرار الأحاديث الدينية (١٩) . وأكد عباس العقاد مقولة المراغى قائلا عن النحاس : ذهب هو أو ذهب صاحب وحيه الى الانحليز يفهمهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة فى مصر ، (٢٠) .

أماجت هذه القالة الحواطر ، وانتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية انصار السنة المحمدية ، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الدينى ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الأزهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتسلم المرائضى بذلك ، وتهتف : يحيا الملك الصالح ، الأزهر فوق الأحزاب ، الملك فوق الجميع ، الأزهريون قدام الملك ، يحيا سيده البلاد ،

« يحيا زعيم الشرق والدين » . وكان المرائي يخطب فيمن يقد من هؤلاء الى مكتبه منبها الى حرصه الا يتدخل الازهر في السياسة (٢١) ، وهو لا يعنى بذلك وجوب ابتعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعنى أضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسى بين الملك والوفد ، وأن ليس الأمر امر نظام ديمقراطى أو أوتقراطى ، ولكنه أمر نظام اسلامى أو لا اسلامى . وقد بلغت اهاجة الازهر بين حشد أن تجمع الاف منهم بميدان عابدين فى ٢١ ديسمبر ، وراوا مكرم عبيد بسيارته فاحاطوه بالهتافات المعادية ، وأنهاؤا على سيارته يحطمونها موجحين اليه عبارات السباب . فلما أطل الملك عليهم من شرفته هتفوا « يسقط الوزير القبطى » . ووقف خطيب جامع عمرو فى صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول أن مصر كانت بلاد الكفر والالحاد حتى دخلها الاسلام ، مما يهيج خواطر الاقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر والحاد قط (٢٢) .

وعملت السراى أن تحيط ملك الملك بسمات الدين ، فدعى على غشيان الجمعيات الدينية ، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف ، ويوجه النداءات الى الشعب فى المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدى من يحلفون اليمين أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف (٢٣) . وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وسلطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الايمان من فطرة المصرى ، والفاروق قوى الدين قوى الايمان ، فلا غرو أن يكون الولاء له قريبا الى الطبيعة القومية صادرا عن أعرق السجايى الوطنية » (٢٤) .

وصاحب ذلك أن ألقى فى أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك « أمير المؤمنين » (٢٥) . وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الاسلامية ، وإعادة تأسيسها فى مصر والمناداة لفاروق خليفة للمسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحسبانهم المعارضين لقيام الخلافة الاسلامية فى مصر (٢٦) . وقد أوغل الشيخ المرائي فى نقد القبط فى خطاب القاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار الى « الثعالب » الذين ركن المسلمون الى مودتهم وهم يدعون الى غير هذه المودة ، بل لعلمهم يدعون الى بغض المسلمين وقتالهم والى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس أنه يشير بذلك الى القبط ، مما كان له وقع شديد الايلام بين القبط ، ومما أثار بين العامة نوازع التعصب ، كالتهم على احد القساوسة فى إحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القللى أثناء موعظة القمص سرجيوس بغير التوقر اللائق (٢٧) . وقد كتبت صحيفة « المصرى » الوفدية ، « أن الشيخ ليستغل فى سبيل هلمه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التعصب ، فلا يتأثم من الدعوة الحبيثة لغير ما أحل الله من القتن البطولية التى تطيح بالمرث والتسل اذا أندلع لهيبها فى البلاد » (٢٨) . وكان لرد الفعل العنيف لخطبة المرائي أن تراجع فى حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق « يجب أن تعيش الطوائف

في مصر في وفاق وصفاء ، ثم ذكر : اني لا اعمل لحزب لكني اعمل في السياسة الدينية وفي سياسة الاسلام ، اعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، اصرح بذلك ليكون مفهوما وليعلم الناس انه لا يوجد في الاسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شيء والسياسة شيء آخر ، (٢٩) .

### الاحرار الدستوريون والسعديون :

لم تخدم الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم في ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الاحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضئيلا من الوزراء الحزبيين والمستقلين لا يجمعهم الا العداء للوفد . . . كان لابد من حل مجلس النواب الوفدي واجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضمان هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد في الانتخاب أمر عسير ، وان استخدمت وسائل السلطة في التأثير في نتائجها ، الأمر الذي يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لحوضها . وللأحرار الدستوريين سابقة استخدام سلاح الدين في انتخابات ١٩٢٩ ، وإذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحا لهم في تلك الانتخابات ، فسماء يؤتي النجاح الآن ما دامت حكومتهم هي من يجري الانتخابات وليست حكومة محايدة كما حدث في ١٩٢٩ ، وما دامت معركة الدين قد اتسعت أرضا وأطرافا على ما سلف البيان ، وما دامت معاهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبي ضخم ، وما دام جسم الوفد قد أصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشي وغيرهم ممن كوّنوا حزب السعديين .

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد ان حكومة الاحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع أبناء الامة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابي طائفة على حساب أخرى ، فقد أتت تلك الحملة مصحوبة بآتيام الوفد بالنزعة القبطية ومبالاة القبط على حساب المسلمين ، وبقيت صحيفة الاحرار « السيامية » تغذي تلك الحملة بالآخبار التفصيلية (٣٠) . ولا يظهر أن كان للأحرار مرشح قبطي في هذه الانتخابات عدا شهدي بطرس بدائرة برديس بجرجا (٣١) . وعرفت الحملة الانتخابية في يناير وفبراير ١٩٣٨ منشورات توزع في بعض النواثر تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك ، وأن ليس فقط النحاس منسوي مطية له (٣٢) . وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدبر ضد المسلمين « لخصلة فرد واحد (مكرم عبيد) هو أكبر اعداء نهضتكم وحررتكم ودينكم ، ولأنه في سبيل أرضاء مطامع واهوائه لا يتورع عن محاولة هضم النهضة التي غلجتموها بأرواحكم ، وأهدار الحرية التي افتديتموها بدمائكم ، وتعظيم شعار الاتحاد التي هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحاكمين . . . . . أيضا المصريون عز على وليهم (مكرم عبيد) أن يحكمكم لأن أمة مسنومة لا يحكمها قبطي . . . . » (٣٣) .

وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له يشين الكوم الى أن الحاج وزارة الوفد على تعيين فخري عبد التور عضوا بمجلس الشيوخ . كان يرجع الى اسباب . لا أعرفها وانتم تعلمونها (٣٤) . والملاحظ ان هذه النعمة قد استخدمت أكثر ما استخدمت في الاقاليم ، حيث يظن أنها هناك انعد اثرا وأحسسم نتيجة . وحيث يظن الأحرار ان لهم من ملكياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة . وأوغلت مجلة الكشكول في الإثارة متحدثه عما يجب أن يكون عليه الاقباط من طاعة تامة . وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطبع القبط فيه بمشاركة ما ، ولا يأملون في أكثر من أن يحكموا بالعدل أن هم أطاعوا ، وأن مكرم عبيد لا يعمل لخير الوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطرا على وحدة الأمة ، وسخرت من مأثورة مكرم عبيد أنه مسلم وطنا وقبطي دينا ، قائلة أن مصطفى النحاس مسلم دينا وقبطي وطنا . وكل ذلك أهاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مرارا وقتها (٣٥) .

كان السعديون أقل أيضا من الأحرار في مساهمتهم في هذه الموجة . لقد انشقوا على الوفد وانضموا الى التحالف المهادي له تحت زعامة الملك ، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف . ولكنهم لم يشتركوا في وزارة محمد محمود في البداية . كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثرا من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم أنفسهم في بنائه . وقد انشق مع ماهر والنقراشي وغالب ، كل من نجيب أسكندر وعزيز مشرقى وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين بطرس . وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحي السعديين في الانتخابات ، نجيب أسكندر في دائرة روض الفرج ، وعزيز مشرقى في دائرة جسر شبرا ، وسابا حبشي في دائرة مصر الجديدة ، وسلامة ميخائيل في دائرة شبلنجة بالقليوبية ، وكامل سيدهم في قلوبنا بالمنيا ، وأمين بطرس في نزلة الخيام يجرجا (٣٦) . وكان من مؤيدي السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبا يضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشي ، اذ كانت الاحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات في أيدي الانجليز ، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشي كهذا الحال ، وهما من صفوفه المتطرفين البعيدين عن الاعتدال . وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كعالة من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتسمية للمحتلين (٣٧) . كما كان القصص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنه القائمة (٣٨) .

على أن السعديين ثم ينفروا بعيدا جدا عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين . كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين أهم معاوله في تحطيم الوفد . ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبولاً أو عدم اعتراض . ولا يغنى في قفى هذه الدلالة الا الموقف الايجابي يعلن رفض استخدام هذا السلاح ، وتمييز الذات بجلاء أمام الرأي العام في هذه المسألة . ومن جهة أخرى فان خروج ماهر والنقراشي ثم في سياق صراع سياسي بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية

أخرى ، وقيل فيه أن مكرم هو رأس الطرف المتخاصم لهما . فكان صراع السعديين ضد مكرم - في ظروف الصراع العام الحادث - مما ينضاف رصيذا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته . ومن جهة أخيرة فقد سلفت الإشارة إلى كتابات عباس محمود العقاد في هذه المسألة ، وهو من هو في صسلته الوثيقة بماهر والنقراشي .

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنقراشي وغيرهما من أقطاب السعديين ، يتعلق بإسهام مباشر منهم في الحملة ضد الوفد باسم الدين أو الحملة على القبط عامة . والحق أيضا أن زعيمى السعديين على ما كانا عليه من عداوة للمود لمكرم عبيد ، وهو عداوة يرشحهما لأن يكونا في المقدمة ، مع الفريق المتخاصم للقبط في الصراع مع الوفد ، فقد كانا أكثر ورعا وتعقفا بحكم سابقة كفاحهما العظيم في بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفي ظل الوفد ، وبحكم أن حزبهما الجديد نفسه ، رغم عداوته الشديد مع الوفد ، قد بنى من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة على ما سلف البيان . ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقاد من لدن مع مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين ، لكان المسلك الأساسى للسعديين هو البراءة من هذا الأمر . ولما كان يمكن أن يوجه للسعديين إلا أنهم ساءموا سياسيا في حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف ، أو بالأقل أن يعلنوا صراحة عدم رضائهم عما يهدد الوحدة الوطنية . وقد ذكرت صحيفة النذير أن حكومة محمد محمود عازمت في صيف ١٩٣٨ ، أن تعطل الحياة النيابية وتقف الدستور وتقيّد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها ، ولم يوقف هذا العزم إلا معارضة أحمد ماهر والسعديين الذين هدّوا بالعودة إلى الوفد لو تحقق (٣٩) . وأن هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين في الحلف الملكى ، وقدربتهم ولتها على تعديل بعض خططه لو كلفوا أنفسهم مؤونة الضغط -حماية للجامعة الوطنية .

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات . لم تقفها مقابلة بطريك الأقباط الأنبا يؤانس للملك في يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر في الأمة وعنصر آخر ، وأنه يشق في ولاء القبط له وإخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة اللوئام بينهم وبين المسلمين بروح العدل والمساواة (٤٠) . فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحصر في مارس ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء ، أنكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تحييده للوئام بين المسلمين والقبط ، وصرح بعد لقاء له بالبطريك : ليس في البلاد مسلم ولا قبطى ، والجميع فى نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم ، (٤١) . ولكنه لم ينس أن يلقى على مكرم عبيد تبعة التفريق بين المسلم والقبطى مما لم تكن تعرفه الأمة من قبل (٤٢) . فرد عليه مكرم مذكرا إياه بما كانت تروجه حكومته من أكاذيب الوقيعه وإشاعاتها (٤٣) . وأعلن الشيخ المراغى انكاره لما يتردد من



أن الأزهر في عهد مشيخته « يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط الحركة الفكرية الإسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكدا « أن الأزهر لا يريد بحال من الأحوال أن يعتدى المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين . . . . . والدين الإسلامي نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين » . (٤٤) . وتراجع العقاد عن بعض صيغه في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلا أن محاربته أيام محاربه له كسياسي ، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود ، ميدانه الخصومة السياسية بصرف النظر عن الدين ، وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيا ، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالي ولا مراد وهب أو كامل إبراهيم أو صليب سامي مثلا (٤٥) .

على أنه ينبغي التنبيه إلى أنه إن كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس إلى أسباب سياسية سبقت الإشارة إلى بعضها ، ومنها أبرامه المعاهدة وأخطاؤه في الحكم وما أشيع عما ارتكبه من محسوبيات . فضلا عن قوة التكتل المعادي له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لانصاره . وفضلا من إعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميا مع سماحة لأعضائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفاتهم الشخصية لا الحزبية . أن كان سقوط الوفد يرجع أساسا إلى هذه الأسباب ، فيتم ملاحظة أن استخدام الدين في المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التي رشح فيها القبط ، إذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحا غالبيتهم من الوفديين ، ومنهم ساجا يس في طيطا جرجا . وعزیز زقلمة بالنخيلة أسيوط ، ولويس اخنوخ فانوس بياقور أسيوط . وقنري بشارة جرجس بمدينة أسيوط ، ويوسف إبراهيم سليمان بمنقباد أسيوط ، وصايم جورجى دوس ، والدكتور دنياك مكسيموس وأمين الكسان بمنفلوط أسيوط ، ونصيف إبراهيم بالقشن المنيا ، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا ، ولبيب قاعوم يوسف بالفكرية المنيا . ونصر حنا عبد المسيح ببني سويف (٤٦) .

كما أنه ينبغي التنبيه إلى أنه وإن كانت نغمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحرار الدستوريين ، وهدأت من جانب الدوائر اللصيقة بالسراي ، فقد استمرت هذه الدوائر ترويج راية الحكم الدينى الإسلامى ، كمشروع سياسى تستهدف النفاق الرأى العام حوله . ولم تلبث هذه النغمة الياقة أن علت نسبيا مع علو الخلاف بين السراي من جهة وبين حكومة الأحرار الدستوريين ، وذلك بفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكى الذى كان يستهدف الحل محل محمد محمود في رئاسة وزارة ملكية صرف . وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلى تلجراف فى أبريل ١٩٢٨ مقالا عن مشروع سياسى تبناه مصر المستقلة ، ويسمى من مطالعته أنه « مشروع السراي » ، لخص المستقلة حسبما

يرسمه على ماصر . ومجمله ان يكون الملك على رأس الخلافة الإسلامية وزعيما معترفا به للامم الإسلامية التي تقع حدودها على شاطئ البحر المتوسط . وان تجرى محاولة التصاهر بين البيت الالك في مصر وامراء وملوك العرب . تقريبا للاعتراف له بالزعامة . فضلا عن انشاء جيش قوى (٤٧) . وحدث في يناير ١٩٣٩ ان ام الملك المصلين في صلاة الجمعة ، احياء لممارسات الخلفاء وتأكيدا لقيادته أمور الدين والدنيا ، وهلت الصحافة الملكية لهذه المبادرة باعتبار الملك أميرا للمؤمنين . ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الإسلامية ، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن الى اصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المتأداة بفاروق خليفة للمسلمين . (٤٨) .

### مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه الحملة الدينية بشقيها ، اذانة الوفد بتهمة القبطية ، ودعم حكم السراى بقوائم الاسلام . ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداة للوفد ، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التي أوصلت الوفد الى الحكم . واتفق وقتها ان ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقصيتهم الخضراء سيرا على الاقدام الى أسوان في مظاهرة صاخبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به في طريقهم من مدن الصعيد . واستغل أحمد حسين هذه الاحتمككات لينعى الخريه في عهد حكومة الوفد ، وظاهره في ذلك بعض نواب الحزب الوطنى والاحرار مثل عبد العزيز الصوفانى وعبد المجيد ابراهيم وهارون أبو سحلى (٤٩) . وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك ، وان الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها اضعاف هذه السلطات . وتساعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين في يولية ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة » (٥٠) .

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعقده أحمد حسين من مؤتمرات يلقي فيها الخطب الصاخبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الضياء » (٥١) . ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية بإطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم ولیم باشا (٥٢) . ( كان اسمه ولیم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الاول منذ ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم احيأ خصوم الوفد هذا الاسم اشارة الى مسيحيته ) ، واتهامه بتفضيل القبط في تولى المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرس غالى كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم أفضلية ان يكون أول سفير مصرى لديها مسلما . وترد هذه الاثارة في صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبه بالتبرؤ من التعصب ، ويرمى تهمة التعصب على مكرم عبيد (٥٣) . مع التشنيع على مكرم بأنه يمنع خريجي الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامة

افساحا للاقباط في هذه المهنة ، واتشبه ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الاقباط بها مثل توفيق حبيب وسلامة موسى ووليم يوسف (٥٤) . وان الحكومة تعرف مساعي من يرغب في الاسلام من الاقباط (٥٥) . والملاحظ أنه بسؤال الأستاذ أحمد حسين في مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد ( ومن ورائه الوفد ) متعصبا دينيا مميذا لابناء دينه في ممارسته السياسية خلال تلك الفترة ، أجاب أنه « لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية . هناك نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة . مكرم حافظ القرآن يستعمله في خطبه . كان شيخ عرب في قنا . كان المسلمون يتعاركون في قنا ( قبيلتنا الاشراف والعبيدات ) وكان مكرم حكم بينهم . في ١٩٢٧ - ١٩٢٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية » (٥٦) . والملاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد عنيف ، كلما علت النبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الأزهر والتهديل لصلة الأزهر بالملك (٥٧) . ومع محاولة عزل الازهرين خاصة عن الوفد ومهاجمة من ينتمى منهم اليه (٥٨) . ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الازهر وتدخل عليه بالاعتمادات المالية في الميزانية (٥٩) ، ومع محاولة جسد الازهرين الى مصر الفتاة و « ان الازهرين جميعا في صفوف هذا الحزب الفتى » (٦٠) .

ووقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد في خلافهما حصول حفل التتويج الدينية ، باعتبار أنه المظهر المناسب لتتويج من يتبوا ملك أعظم دولة اسلامية ، ويدخل في صميم تقاليد مصر الاسلامية (٦١) . فلما حسم الامر برفض حكومة الوفد قيام الحفل ، كتب فتحي رضوان يتهم « ولیم باشا » بأنه وراء هذا الموقف، وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل الديني ويجيز سخلا راقصا يقام بمناسبة التتويج (٦٢) .

وقد خطب أحمد حسين في ١٤ يناير ١٩٢٨ « ليس معنى التسامح الديني ايها السادة أن تتحكم الاقلية في الاكثرية ، أو ان تدوس الاغلبية على دينها ارضاء للاقلية . . . . . ليس معنى التسامح ان يحول النحاس ضد ارادة الملك في ان يصلي الجمعة في الازهر . . . . . القبطي شريك المسلم فيجب ان يشعر بالامنا واحزاننا ووليم عبيد قد اذل رجال هذه الأمة . . . . . فاذا اراد الاقباط ان يتعصبوا لوليم عبيد باعتباره ابن طائفتهم . . . . . فليتحملوا مسئولية موقفهم . . . . . جلالة الملك قد اقال النحاس ووليم ، ومصر تئن من تحكم هذين الشخصين ، فيجب ان يشاطرنا الاقباط هذا الشعور ويجب ان يقفوا الى جوارنا ، لانه يؤذينا ان نرى ٩٠ في المائة من مؤيدي النحاس اقباط ، يؤذينا ان يتحول الوفد الى عصابة قبطية تصبوا الى حكم النحاس رغم ما فيه من فساد وغش بالنسبة للاغلبية . . . . . اني واتق ان العقل والحكمة سيتغلبان في النهاية ، وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحدة اقباط ومسلمين . . . . . ان الخير كل الخير هو ان يتغلب اخواننا الاقباط عن تعصبهم لوليم مكرم ويتسجروا مع كتلة الأمة العامة

للاصلاح . اقسم بالله اني مخلص للاقباط خلاصى للمسلمين . » . تم عرج الى ما كان يشيع من محاربة حكومه الوفد للاقباط في التوظيف « ذهبت الى وزارة الصحة فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائية فاذا بثلاثة وثلاثين في المائة من الموظفين في هذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين في المائة اقباط . » وسمعت بعض المسلمين في وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم ورفع كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا اعمالهم ويحافظوا على ارزاقهم . . . . . أحسست ان الثورة قادمة ضد اخواننا الاقباط اذا ظلت الامور تسير على هذا المنوال ، (٦٣) . وقد بلغ اللحد والاثارة غير المستندين الى اساس قوى من الواقع ، حد أن واحدا من أعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخرى اسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض اوقات كان فيها موضع تهم لا تعد ، عالتى منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصرى الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها ، بل لعل أكثر من الحديث فيها حتى الملل . . . » (٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصر على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعو الاقباط ان ينفضوا أيديهم من مساعدة الوفد تأديبا له على سوء سياسته ، ويدعوهم ليلقوا بأنفسهم بين ذرات مصر الفتاة المفتوحة لهم المرحبة بهم (٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثانى من الحملة الدينية ، وهو اسناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، « ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التى اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين هما الدين والملكية ( النظام الملكى ) . . . . » لم أر عصورا مثله بالرخاء مفعمة بالسعادة والبناء الا تلك العصور التى أمن فيها الناس بالهمم والتدوا حول هليكم وفدوه بكل ما لديهم من غال ونفيس » (٦٦) .

ومرح أحمد حسين فى يونية ١٩٣٨ بأن الخلافة الاسلامية هى ظل الله على الأرض يستضيء بنورها المسلمون وهى معقل آمالهم ، وهى أبوة لاسرة كبيرة والمسلمون « بدون خليفة كقطيع الغنم » ، ثم ذكر ان مصر أجدر بلاد الاسلام بالخلافة ، وهى مركزها وموطنها منذ سقطت فى بغداد « لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مسلم منى لديهم علم وحضارة ويمكن ان يستكملوا استقلالهم وان يؤسسوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو اصليح الملوك للخلافة (٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها فى ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة ١٩٣٦ واجلاء الانجليز فى خمس سنوات ، وضعت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفضت شعار « يعقلى فاروق الاول » امبراطور مصر وأمير المؤمنين ، (٦٨) . وكان أحمد حسين يؤيد

ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان صيحة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق أميراً للمؤمنين ، وان الوفديين يعترضون على ذلك لان « الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق متعصب من الاقباط ، وهؤلاء تؤذيهم كل صيحة دينية في مصر ، فلا عجب ان يحتجوا على الخلافة او التفكير فيها » (٦٩) .

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والاقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءة وينذر بالخطر (٧٠) .

على أنه بعد فوز السراي وحلفائها على الوفد في الانتخابات ، بدأت شقوق التصدع في اخلف الملكي . ظهرت في سماس على ماهر ضد حومه محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخل مؤسسه السراي بين على ماهر رئيس الديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الاخيرة في خطاب شهير وجهه الملك الى الشعب بمناسبة العمام الهجري الجديد في فبراير ١٩٢٩ ، وأشار فيه الى انه مثل والده « لا يستطيع أن يؤثر فيه احد » بما فهم منه انه سحب للثقة الملكية عن على ماهر ، وما فهم منه انه جاء بايعاز من كامل البنداري .

وترتب على هذا التشقق ان بدأ رشيد الوفد يتسعم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبة الجامعة في أكتوبر ١٩٢٨ .

في هذا الطرف اهتزت الخيوط في أيدي مصر الفتاة ، اذ لاحظ تصدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه . وظهر ذلك في خطاب لاحمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العمام الماضي حربا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعا لمهاجمة الوفد في هذه الايام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التعصب الديني التي نادت بسقوط الاقباط وأدت وقتها الى الاعتداء على أحدهم ، ووعد أن يكون مصر الفتاة حربا على هذا التعصب . وعبر عن غيظه الشديد من قفزة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية الجامعة وثقة القبط به ، ونقد الاقباط قائلا « يظن الاقباط خطأ أن كل الاحزاب في مصر قد صارت تعاديهم ، وأنه لا ملجأ لطائفتهم الا في ظل الوفد » . . . . . على اني أريد أن أقول للاقباط كلمة صريحة . . . . . أتمم مخطئون كل الخطأ في أن تظنوا ان الوفد يستطيع حمايتكم » ، وذكر ان الوفد ليس له برنامج سياسي وان مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا (٧١) .

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتاة توجيهه النقد لعل ماهر واعلان خلافه معه ، وان على ماهر يعمل بايحاء من تقارير الشرطة ولا يريد اصدااء بل صنائع (٧٢) .

• ويعد. ان هاجم النظام الديمقراطي الذي يؤيده الوفد (٧٤) ، ففز الى الدعوة الى انتخابات عامة جديدة لمجلس النواب وبعث الى انتحاس خطابا يطلب فيه ضم الصفوف (٧٤) •

وعلى موقفه يفوله • عندما قدعو الى اجراء انتخابات توحيد صفوف الامة في ظل الدستور ، ويقانون - الانتخابات الحاضر ، وليس ذلك نسليما منا بأنهما لا يحتاجان الى تعديل او تحويل ••••• في وسط هذا السلام والتراخي والياس ، كان العصر قد شرع يهيم على الحياة في مصر بل وفي العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول • ولكن وا اسفاه بحسبك ان تدظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا نجد الا لفظا يدور حول زوبعة يقال أنها ستفوق بين رجلين من كبار رجال القصر ••••• فبعد ان كان رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطعن الجمهور الى سير الامور والامل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل ياسهم وقنوطهم ••••• (٧٥) •

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الجاد منه الى الديمقراطية التي لن تفيد الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من تعارض بين الدستور والاسلام (٧٦) • ولكنه في هذا الغمار ما لبث ان انعطفت انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الحبارات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت الاشارة •

### ★ ★ ★

#### الايخوان المسلمون :

كان من الطبيعي ان تدل جماعة الاخوان المسلمين بدلوها في هذا الصراع ، والمفرقة تجري على أرضها • ولا تختلف عن غيرها من قسوى الحلف الملكي الا في ان موقفها كان أكثر تأصيلا وانسجاما • وهو على عهدها موقف ذو شعبية ثلاث ، الجامعة الدينية ، وافكار الحزبية ، فضلا عن الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية •

واذا كان من الحق القول بأن موقف الاخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري وسياسي ثابت ، لا عن محض الملاحظات السياسية الجارية والمعارك الآنية ، كما هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فان هذا الموقف بشعبه الثلاث كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة •

لقد ارتفعت مطالبات الاخوان بالتشريع الاسلامي أثناء مفاوضات الخاء الاستيازات في ١٩٣٧ ، مما اعتيرته حكومة الوفد مهذا لسير المفاوضات واعتبره النحاس مؤامرة لتعويقها (٧٧) •

وقد شهدت الاخوان التكبر على الوفد وعلى مكرم عبيد وتطاول « الثعالب » على المسلمين ، ران خطة الوفد معارضة المسلمين وصلم الاخوان مادام المسيطر عليه « هو وليم مكرم المصرى الانجليزى والمسلم المسيحي وحبيب المسلمين اللدود ..... » ( الذى ) لا يطيق أن تحكم البلاد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واستدلت على « قاهر » الوفد على الاسلام بما استهلفت حكومته من الغشاء المحاكم الحسرية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاميرية ، « ثم جاءت مسألة الحفل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول - حفظه الله وابقاء ذخر الاسلام والمسلمين - فمات فى اقامتها وحسد بالاستقالة ومنع الصلاة فى الأزهر واستعدى الانجليز ليوقف بقوتهم الدروس الدينية التى بدأ فى القائها فضيلة الشيخ الأكبر » ( ٧٨ ) .

وأملت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود فى نهايات ١٩٣٨ فى وقف الدستور وتعطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة ورجال السراى ، « لو صبح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمون من زمن غير قصير ، ولقد سبجته مؤتمراتهم ومذكراتهم التى دفعوها الى الملك والوزراء ..... أما عن الدستور فقد قال بعضهم انه ثوب فضفاض ولكننا نقول انه ثوب أجلبى .. » ( ٧٩ ) .

ولما دعا النحاس فى صيف ١٩٣٨ الى مساعدة مجاهدى فلسطين الى عقد مؤتمر لممثلى الشعوب الشرقية المظلومة ، وجه اليه مرشد الاخوان خطاباً يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقاداً حاداً لانه عندما نادى بالفكرة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، فهم الوفديون « هذه الوحدة فهم خاطنا وظنوا انها لا تتحقق الا بأن يتهاونوا فى واجباتهم الدينية ..... حتى لا يكون فى هذا ايلام لغير المسلمين من المواطنين ..... ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالباً بحق اسلامى فى ناحية من النواحي أيا كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية ..... وأؤكد لكم ان هذا الموقف اضر بالمسلمين وغير المسلمين ..... » ، وان ضرره بغير المسلمين انه « اثار ضياعهم تأثره النفوس » ، وكاد يؤدى الى عكس المطلوب من الوحدة ويصير الى الانقسام والفرقة » . ودعا المرشد العام الوفد الى تجنبى برنامج اصلاحي اسلامى يتمثل فى اصلاح التشريع على اساس الشريعة الاسلامية واصلاح التعليم وتوجيهه فى ظلال القرآن ، وتجنيد القادرين من الأمة ومعارضة الموبقات وتنظيم الزكاة جباية

ومصرفا ومقاومة روح التقليد الأوروبي ، « والعناية بالسياسة الخارجية التي تربط مصر بغيرها من الأمم الإسلامية والعربية تمهيدا لموعدة الخلافة وتوكيدا للوحدة التي قرنها الإسلام » (٨٠) .

ووجه صالح عشاوي خطابا مفتوحا الى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاونه مع الوفد « لقد لمسنا منكم في مواقف عديدة ميلا الى تفادي التصادم مع الوفد لا تدرى سره ، ألقوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صح هذا الفرض فإن الله أحق ان تغضاه » (٨١) .

ووجهت الجماعة خطابا الى الملك في ربيع الاول ١٣٥٧ هـ ، طالبت فيه بالعمل على أدماج الأحزاب السياسية في هيئة واحدة ذات برنامج اصلاحي يرتكز على قواعد الإسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثلة الى شيخ الأزهر وولي العهد الأمير محمد علي والأمير عمر طوسون ورئيس مجلس الشيوخ والنواب والوزراء (٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد الغزالي عن موقف الإخوان المناهض للأحزاب وللجماعة الوطنية « اليس أنقسام البشرية الى أجناس وعناصر متطاحنه هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء . . . . . صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية ارتدادا عن الإسلام محذور العقبة . . . . . نريد ان نستخلص من هذا ان تقسيم المسلمين على أساس الوطن وغرس مبدأ التحصب الوطني في نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الأساس واعتبار بقية المسلمين أمما أخرى وأجناس أخرى . . . . . ضرب من الكفر لا صلة له بالإسلام قط . . . . . ان وطن المسلم هو عقيدته ، وان حكومة المسلم هي شريعته وان الديار ومن عليها فدى للإسلام . . . . . » (٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور ، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السراي وعلى رأسهم علي ماهر . كتب صالح عشاوي يهاجم النحاس ويقول « ان جلالة الملك هو راعي الأمة ووليها وهو المسئول أمام الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها في حكمه من خير ، فحق لجلالته بل حتم عليه ان يتعاون مع وزرائه ليرشدهم الى الطريق المستقيم أداه للأمانة التي القاها الله تبارك وتعالى على كاهله . . . . . » (٨٤) .

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ علي ماهر رئيس الديوان الملكي يقف ضدها ، ورمتها الإخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من أنها لا ترقى العصبية الإسلامية وتنتكر لأمال المسلمين ، وأدى هذا الهجوم الى اقتحام الحكومة دار الإخوان ومصادرة بعض الكتب المعلقة للتوزيع (٨٥) .

وفي الوقت ذاته دعت الإخوان الى تولي علي ماهر رقاسة الوزارة « لا يتكر أحد انه ( رفعة علي ماهر باشا ) الرجل الوحيد الذي تنتظره البلاد لتولي قيادة



سفيتها ، ولا ينكر أحد شدة ذكائه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بالكبر  
قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك ، ، (٨٦) .

فلما تولى على ماهر الوزارة أيدته الاخوان وتحدثت عن المسلك الاسلامي  
لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامي في مصر ، وتزعم الغاء البغاء وجمع  
الزكاة وتحديد سن ارتياد انشاء الملاهي ودور السينما ، ، الخ (٨٧) .

كما هلمت للملك عندما ام المصلين في صلاة الجمعة بحضور بعض من امراء  
العرب ، تلى أمير المؤمنين أم الكتاب بصوت واضح وتضمنت شجيرة ، ، ان  
صاحب الجلالة يعنى من هذه الامامة مبايعة جلالته بالخلافة التي يرى العالم  
الاسلامي كله انها تراث مجيد فقد الاسلام ، منذ قضت عليها الحركة الكمالية  
في تركيا ، ونرى اقتلعتهم به اعتراف به يح بالبيعة وهم مفوضون من حكوماتهم  
للفصل في مهام الامور ، ، (٨٨) .

### ★ ★ ★

#### ردود الوفد :

رد الوفد هذه الهجمة كمعادته ووفيا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه  
لإعادة التقدير . وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كعادته في هذه المسألة  
بالذات مصادما جسورا . وقف وقفه صلب لا يلين في رفض حيلة التتويج  
الدينية . ولم يثر في هذا الأمر حائبا نظريا يتعلق بصلة الدين بالدولة ، ولكنه  
اتخذ مسلكا عمليا ينحصر في نفى الصفة الدينية عن عرش الملك . ورد على  
دعاوى محاسبة وزارته للقبض في تعيينات الموظفين وترقياتهم ، رد ببلاغات  
التكذيب والتصحيح للاخبار المثارة . ثم لم تكن ضحفة تهدأ عن مواجهة الهجوم  
بالحجج ( خاصة صحيفتا المصري والجهاد ) تنهم « ولاية الامور » و « السلاطات  
الدنيا » بمحاكمة احدي الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط . وهاجمت  
حديث « التعاقب » بحسبانه مناورة وخيصة استغل فيها الشيخ المراغي سلاح  
الدين وسلطان المنصب (٨٩) .

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الأزهر صيغ التشريعات بالصيغة  
الاسلامية ، اعتبرها مؤامرة تحاك في وقت جريان المفاوضات لالغاء الامتيازات  
الأجنبية ، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لا قد يشهد هذا المطلب من طبر الأجانب  
ودولهم ضاحكة الامتيازات فتعدل عن القائها واستمر معنى وزارة الوفد للإصلاح  
التشريعي ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعي في القضاء الاهلي وحل الاوقاف  
الاهلية والغاء المحاكم الحسبية وغير ذلك .

وكانت لجان الإصلاح التشريعي تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف  
النظر عن انتماءاتهم الدينية ، فكان كامل صدقي ( قبطي ) رئيسا للجنة تعديل

القوانين المدنية والتجارية ، بوصفه من كبار رجال القانون وتقييا للمحاميين ووكيلا لمجلس النواب الوفدى . وقد أعاد الوفد ترشيحه تقييا للمحاميين فى يناير ١٩٣٨ ففاز على محمد على علوية مرشح الاحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٢ (٩٠) .

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا فى ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التحقيق فيما يعتبره تذبذبا وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم أحد دليلا واحدا على ان كان له أى شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، أو ان كان له أدنى صلة بالسفير البريطانى لمنع دروس المرافى الدينية . وصرح لصحيفة المصرى فى ٩ مارس بأن الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مشروها الى ما يمس الوجود القومى المصرى نفسه ، وانها « تكتبة مصرية ان يرجع المصريون فى نضالهم السياسى الى الالف والباء من كتاب قوميتهم ... » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين .

وذكر ان عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تتعهد حكومتها بحماية الاقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولكن الوفد المصرى رفض التعهد « وقلنا ان مصر منذ نهضت نهضتها قد تفضت عن نفسها كل تفرق بين مصرى ومصرى ، وانا اذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الاقليات فى مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصرى وأخيه ، ومهدنا للمصرى ان يشكرو أخاه المصرى أمام الأجنى ، وأنه لأهول على المصرى ان لا يكسب استقلاله وحرية من ان يضيع وحدته وقوميته » .

وذكر مكرم فى حديث آخر ان الأمة كانت متحمسة لا تعرف أكثرية ولا أقلية ، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة فى الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان نصيح النحاس فى بداية الخلاف مع النقراشى الا يخرجته من الوزارة حتى لا ينسب ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يثبت على مكرم الصدور عن دوافع قبطية ، أسمى هذا التعليق محض « لفطة » من السخرية بالعقول ان يقال للمجنى عليه أنك أنت السبب فى الاعتداء ، لذلك خشيت من وقوع هذا الاعتداء » (٩١) .

لم يكن الوفد فى مسلكه هذا بدافع عن القبط . انما كان يعبر عن موقف انصار الجامعة الوطنية ، واتصار البناء القومى للجامعة السياسية ، قبطا كانوا أو مسلمين . حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجامعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الراى . وغال البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمد زكى أبو شادى فى عدد أغسطس من المجلة الجديدة ، أنه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصرانى دينيا مسلم وطنا ازهرى نشاة ، فقد جرى لسانه بذلك من

موقف المجاملة والتلطف ، لان المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ،  
وما تشبهون ان كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية . وذكر أنه لا منافاة بين  
الوطنية والدين ، مادام ان كل وطني يهتم باحترام العقائد لا ارغام الناس على  
عقيدة بعينها ، فلعننا اذا من انصار المجانحة والتحرد ، وفي الوقت نفسه لسنا  
من انصار الارغام ، وكل ما يعيننا ان تكون الحرية التمهيدية مصونة في الدولة ،  
وان لا يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكري وللغصب الطائفي ، وان يكون  
للدولة هيكلي مدني سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها . . . .  
فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين ، ثم قال : لقد أحجم الاقباط عن المجاهرة  
بهذا الحق المضمون حتى لا يقال انهم البادئون بالتمفرق ، ولا أقصد من ذلك ان  
أثير مسألة قديمة ولكني أريد ان أشير الى ضرورة رفع الغبن المنصب على رموز  
الاقباط الذين هم أحد عناصر الأمة ، كي تعم المساواة التي هي شرط من أول  
شروط الاستقلال والحرية . . . .

ثم وصف ما في الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال : نحن نعيش  
في حو عجيب من التناقضات ، فلا حياة في مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها  
مستقلة عن الأخرى ، وانما توجد ألوان من التدخل الضار بينها . اذ يقال ان  
الاسلام دين الدولة نجد القوانين محمية ، ولا نعرف ان الزاني يرحم أو السارق  
تقطع يده ، ونجد الاحكام المدنية بعيدة في جملتها عن الشريعة الاسلامية ،  
ولو تدبرنا ان كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع . ومن الخير للشعب ما دام  
يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدني كاملا لا ذبذبة فيه . . . . ويجب ان نعنى  
بالتربية الخلقة لذاتها ، وان يكون القانون الأدبي مجلدا مقدسا لا تابعا للتعاليم  
الدنية ، يجب ان نعلم ابناؤنا محبة الخير والفضيلة لذاتهما ، ويجب ان نعرفهم  
معنى الاخوة الوطنية ، ويجب ان نطعمهم تدريجيا على الحقائق الكونية . . . .

ومن هنا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا في  
الأساس . بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوام على رعاية  
البناء الوطني للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطي لأجهزة الحكم وسلطاته .  
كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد ردا سياسيا  
اجتماعيا خليقا بمسألة هي في المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقطبه  
ومسلميه ضد النزعة الطائفية التي كان من شأنها ان تتولد وتنمو كرد فعل  
لهذه الهجمة . ويذكر الأستاذ ابراهيم فرج في لقاء شخصي ، ان الوفد كان  
يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصيا ضد هذه الفكرة  
دائما . وعلق على نشاط سلامة موسى في هذه الفترة وكتابات بصحيفة مصر  
القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها

باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحرك ليظهر بوصفه مدافعا عن « الصالح القبطية » مما كان ابراهيم فرج يعارضه عن حيث المبدأ (٩٢) .



### الطاغية والمواطنة :

ويمكن النظر فيما كانت تنشره صحيفة مصر في تلك الفترة . مع ملاحظة أن « مصر » في غير فترات سيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل منبرا طاغيا قبطيا . ومن الطبيعي أن يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد الغلو ، أو بالأقل أن تصوغ الاحداث في استقلال وتميز عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحي بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للاحداث السياسية .

وقد لوحظ أن كان هذا الجنوح يبلغ شأوه في فترات الحكم الاستبدادي عندما تضرب القوى الديمقراطية ، أو عندما يتصاعد التيار الاسلامي السياسي بقيادة السراي أو بتحريك الاخوان المسلمين ، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بانعاش الروح الطائفية ، استنهاضا لعزائم الاقباط وجلبا للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الإشارة .

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب - الدستوري لاسماعيل صدقي في ١٩٣١ . اذ ضمت الحكومة المتحف القبطي لاشرافها ، فاعتبر ذلك نوع من العدوان على محتويات لها صفة دينية مثل الاناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وأن الاقباط أن سلبوا بأشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يسلمون « بخروج أي شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة » (٩٣) .

ودعى الى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية في أكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الاحد في ديسمبر من العام ذاته ، وذكرت « مصر » تهيئتها للدعوة « منذ شعر الشعب القبطي الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التي تعيش معه في بلادنا المصرية ٠٠٠٠ » ، وصاحبته الدعوة الى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها (٩٤) .

وكان ذلك مما يوقع الصحيفة في مأزق فكري ، اذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التي تعني انتفاء الطائفية الدينية كميز لاية جماعية في المجتمع ، ثم تعالج الاحداث بوصفها شئونا قبطية وليست شئونا وطنية عامة . ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تتبع وجود فعل الصحيفة في نطاق دلالتها على

ما يعتلج في نفوس كثير من الاقباط في ظروف الصراع السياسي الذي أعقب معاهدة ١٩٣٦ .

في مرحلة إبرام معاهدة ١٩٣٦ والغاء الامتيازات وأصلاح النظام التشريعي بمصر من بعد ، بدأت مطالبات « مصر » بوجوب أن يراعى في التشريعات المقبلة المساواة الكاملة ، والمعادلة التامة . وظهت بها لجة حذر وتخوف حرصاً على مراعاة مبدأ المراتبية المصرية ، كبداً وحيد تتحدد على أساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين .

لم يكن في سائر القوانين المصرية ، ما يميز أهل دين على غيرهم ، ولكن مسألة التمييز كانت تثار كما سنفت الإشارة في فصول سابقة ، في بعض ممارسات جهاز الادارة . ولم يكن الغاء الامتيازات في ذاته أساس التخوف ، فهو نظام لا يحمي الا الاجانب ويعاني منه المواطنون جميعاً مسلمين واقباط . ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية في الاصلاح القضائي والتشريعي الى غير المسلمين ، ومن أن تنضج دعوة الجامعة الاسلامية التي يزكها الاخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطن الكاملة بالنسبة لغير المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المساواة الكاملة والمعادلة المطلقة .

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاضل بين المواطنين في الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحسوبيات وتحقيق الاخاء والحرية والعدل (٩٥) . وتساءلت الصحيفة في قلق عن المراد بتلك الحملة التي تقوم بها « فئة » نخاسم الاصلاح والحرية والحضارة المصرية ، وتابى أن تخرج من تقاليد الماضي أو أن يوجد شيء بالبلاد غير ديني ، حتى القوانين والمعاملات وحتى الأعياد والمظاهر القومية ، وتابى على المذاهب الأخرى أي مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الضيف ، وذكرت أن هذه الفئة بدأت تحمل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصلاحات ومن حقوق المساواة (٩٦) .

فلما اشتدت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية في صيف ١٩٣٧ ، علا صياح « مصر » . كان مقصدنا تماماً أن تلك الهجمة مقصود بها الوفد كحزب ديمقراطي ، أكثر مما يقصد بها القبط كجماعة دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لمركبة دائرة للاطاحة بالوفد وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة أخرى فمتى كان السلاح محض وسيلة ، تسلاح الطبيب يحمه فور انتهاء الجراحة ؟ إن المسكون بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكنهم

يقصدون اغتيال كائن حي ، ولن يبقى بعد القتل وسلاحه ، وليس بعد الهدم إلا الحول وحامله . والملك لا يبقى التخلص من خصم سياسى فقط ، ولكنه يستعيد أيام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطانا طليقا ينام بمن ينتحل لنفسه أنه ظل الله فى الارض . على انه مع هذا التخوف للعقول ، جنحت صحيفة « مصر » جنوحا طائفا واضحا ، حاولت به اظهار القبط كجماعة متميزة .

كتب سلامة موسى أن المتعصبين « يستعملون هذا التعصب وسيلة لاسقاط الوفد بإيهام الجماهير أن الاقباط يسيطرون عليه ، وأن تعصبهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط . وأن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيضطرون الى أن يجعلوه غاية يسجرون عن لرجوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكر أن التحريض على الاقباط سلاح لئلا آفة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الافعال التى تفرق بين عنصرى الأمة . ودان مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطنى (٩٧) .

فلما جرى مظاهرات المراهى والاخوان ضد مكرم عبيد ، بدت على صغرها حزة من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال اقوياء من وراء ستار » ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم فى ثورته « لا تكون مغالين اذا قلنا أن كسب قضية البلاد يعود الفضل الاكبر فيه الى جهود الاقباط وتضحياتهم وأخلاصهم وثقاتهم فى هذا السبيل ، فمن الحقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الاقباط ونصيب زعمائهم ما قدر رأينا من الهناقات العدائية » (\*) ، وليس الاقباط عنصرا أجنبيا أو نزلاء فى مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساحموا بالنصيب الأوفى فى الجهاد ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقلية يحميها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم فى البرلمان ، ورفضوا فى ١٩٣٧ أى تعهد يقدم لعصبة الامم لحمايتهم ، وتفرقوا فى الأحزاب السياسية جميعا ، ومنهم من يوجد فى حزب الاحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر (٩٨) .

واذا كان معارضو الوفد يسلكون هذا المسلك الخاطى والخطر ، ويستبيحون لانفسهم الوصول الى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الاسرة الواحدة ، فإن واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم أن يزودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وأن يكافحوا الموجات الرجعية وأن ينادوا بالسلام والاخاء البشرى (٩٩) .

---

(\*) صور سلامة موسى الاقباط فى عبوته هذه ، وفى غيرها أحيانا ، على أنهم جماعة متميزة . وذلك على تناقض مع ما يوجهه التصور الوطنى من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جملة جماعة من المصريين . وبذلك كان سلامة موسى طائفا واضحا فى هذه الفترة .

خشى البطريرك يؤانس - فيما يبدو - من أن يستعظم الإقباط في الصراع السياسي الحاد ، وأن يتوحدوا بجماعة دينية بالوحد لجمعية سياسية ، بحيث تقترب المعاداة للوحد بالمعاداة للقبط ، لأن حضور الوحد يرمونه بتهمة القبطية ، فخشي أن يحاصم القبط بتهمة الوحدية ، وبعد أن الملك خطاباً نشرته الصحف في أول ديسمبر ١٩٢٧ ، دعا له فيه بموقور انصاحه والهناء ، وعبر عن أسفه لما يشيعه قاله السوء مما يمس ولاء الإقباط للملك . وذكر أن أخلاصهم له أكيد ، وحيهم لعائلته من أيام محمد علي محقق ، وأنه حذر أن تتسرب إلى السامع الملكية شائعات المغرضين . يعلن باسمه وباسم الإقباط أخلاصهم المتناهي للعرش واعترافيهم الدائم بجميل افضاله . قبله رد كبير أمناء السراي يعلن غبطة الملك بالتفاف الامه حول عرشه ، وأنه لجأ على سنه أسلافه من العدل والخير ، ويوصي بنشر الخطابين على الملا (١٠٠) .

ورغم تلك النوايا الحميدة التي حلت بالبطريرك إلى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رسالته ، لأنها تصدر عن اعتبار الإقباط جماعة متميزة عن الشعب المصري ، وتعتبر عن نفسها سياسيا بهذا الوصف الديني . وإذا كان الإقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم أقلية وأصرروا على أنهم محض مصريين ، فما أحراهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السوي ، فلا يتخذ البطريرك مسلكا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة . ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو نقابية أو مهنية ، ولكن لا ينبغي أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبئ الدعوة إليه من وحدة . ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الدين البطريركية وبين السياسة (١٠١) .

وكتب الدكتور نجيب أسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر ، وأن الرمز الحي للنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال خيانتنا » انضوت فيه الفوارق الدينية ، وأن هدف دعاة التفريق والرجعية « اظهار الإقباط كطائفة منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص في ولائها للملك » . وإذا جاز للمهنيين مثلا ورجال الاكليروس أن يفعلوا فأننا « لانفهم أن يختص بذلك عنصر من المنصرين المتكونين للأمة المصرية منفردا عن الآخر » (١٠٢) .

ويلاحظ في تقدير موقف السراي ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا إلا بعد ما يزيد على أسبوعين . مثل هذا التراخي معنى كانت تعبر به السراي عن مدى غضبها وأزوارها ، سواء بالنسبة لمستولي الدولة أو طالبي المقابلة الملكية أو رافعي الرسائل إليها . ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها (١٠٣) .

وقد سلفت الإشارة إلى مقابلة البطريرك للملك في يناير ١٩٢٨ ، ويحكى الأستاذ ابراهيم فرج أنها تمت استعفاء من الملك للمجلس الملي ولرئيسة

الطبريرك . وكان ابراهيم فرج عضوا بالمجلس حضر المقابلة ، وحرص قبلها على تنبيه الطبريرك الى ان الملك لا شك يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للطبريرك في الاجتماع « ان فيكم أناسا سيئين » ولم يظهر ساعتها أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامة . فقصدها ابراهيم فرج أحد رجال السراى يستوضحه المحيى ، فقيل له أن للملك « لم يكن يقصد المجلس المحيى » (١٠٤) ، بمعنى أنه قصد القبط عامة .

بعد اقالة وزارة ابوقد وحلول الاحرار محلها ، كتب مسند محمد موسى عن « الشعب القبطى بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة » ، قال أن ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الامة المصرية جمعا ، وإذا كان معارضو الوفد اناروا مسألة القبط دعاية ضد الوفديين ، فإن تل المطلوب الان أن ننف هذه الحركة والا تتحول الى غاية منصودة بداتها ، وان الاستمرار فى اقامة هذه النعرة قد تتحول به الحكومة المدنية الى حكومة دينية ، مما تصير الحكومة ذاتها اول الاسف من عليه (١٠٥) .

فلما استمرت تلك الحملة خلال المعركة الانتخابية . توند عنها أثر اسيف . لم يعد الامر ما يمكن حصره فى نطاق مسلك وزارة ما او مسلك قبطى ذى نفوذ فى قيادة حزب ما ، ولكنه صار امرا يتعلق بحملة انتخابية تدور رحاها بين الجماهير ، ويستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جبهة الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين . لذلك يلحظ فى صحيفة مصر نبرة متصاعدة ، « مرحبا الاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل ، فلن يؤثر فى الاقباط ما تعدون اليه من اساليب التهديد والوعيد ... لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز فى معركة انتخابية خاسرة ، فلبأت الى سلاح دنى . يدل على نفوس وضيعة ... » (١٠٦) . وعنهما أثر أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر فى اليهودى بالمانيا ، كتب سلامة موسى ان التعصب الهتلري تعصب عنصري للنم الالمانى وليس تعصبا مسيحيا (١٠٧) .

واتخذ رد الفعل مسكنين ، أحدهما يحاول التهذنه ، وقد سلكه أحيانا سلامة موسى فاقترح ردا على دعاوى الشقاق ، أن يثبت القبط حبه للمسلمين بإنشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المساعدة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك . وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسى ، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر إنما تعالج شأننا وطنيا عاما لا شأننا طائفا ، وأرتفع شعار الدين لله والوطن للجميع (١٠٨) .

والمسلك الثانى هو رد الفعل الانعزالى الذى يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية كجماعة سياسية . كتب ابراهيم الياس شكر الله فى مجلة القصص



سرجيوس « المذارة المصرية » ، كتب بعنوان « نحن أمة » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده ، حتم وحدهم نسل المصريين القدماء السطيم ، ويتم عدائهم واعبادهم وتعاليمهم المميزه « وثل هذا برهان صادق على أننا أمة » ، أمة متوحدة في الدين والخلق والأمال وواصل والموطن « ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى إنشاء المجلس الملي لتهيئة قبطيه مدينه حديثه « ، ولو استمر عند المجلس في ذلك الطريق لمصرنا الآن أمة حقة لها والمواطن « ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى إنشاء المجلس الملي لتهيئة قبطيه مدينه حديثه « ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لمصرنا الآن أمة حقة لها كرامتها ولها قوتها « ، ولكن حدث الصراع بين المجلس الملي ورجل الاكليروس وكان لفساد الكنيسة « وزن وحدة الأمة (١٠٩) » .

وفي هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط الى مساندتها كصحيفة قبطيه تعبر عنهم وتنتسب الى الأمة « ، وان يتخذها المجلس الملي « لسان حال الشعب القبطي » ، ويتولى هو والجمعيات الخيرية القبطيه دعمها ماليا . كما يتولى المطارنة والاساقفة والقمامسة القساوسة والوعاظ الدعوة في الكنائس لحض أبناء الطائفة على مساندة صحيفتهم « ، وأن تحرص المؤسسات الاقتصادية القبطيه على نشر اعلاناتها بها ، ويحرص الكتاب على مداها بالمفالات والرسائل ادبيهه « ، وانه بعد توقف صحيفة « الوطن » ، لم يبق للقبط الا صحيفة مصر تطلب المساندة والحماية (١١٠) » .

وفي هذا السياق تحدثت انصحيفة عن « تمثيل » الأقباط في الوظائف العامة ، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجي للقبط في لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار قبطي بها بعد أحالة يوسف مينا الى المعاش الأمر الذي يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامة والأقباط الارثوذكسي خاصة » (١١١) » .

وسلك هذا السبيل الثاني سلامة موسى أيضا ، رشح نفسه لعضوية المجلس الملي في فبراير ١٩٣٩ ، وكتب في « المجلة الجديدة » عما يتعين أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أنني طلبت للمثل الأعلى في عضو المجلس الملي لقلت انه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكننا وصلنا الى حال من التفكك نسينا معها المقوم الأول للقومية ، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال بأسلافنا الفراعنة ، عضو المجلس الملي يجب الا يكون قبطيا فحسب « بل يجب أن يكون مثقفا في تاريخ الأقباط عارفا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم « ، (١١٢) » .



## خلاصة :

وفي معرض تصنيف للواقف انسياسية ، لا يخطئ القائل بأن من استخدم سلاح الدين كانوا جملة الاحزاب والقوى السياسية ، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيدا . ولهذا القول مفادات ثلاثة ، اولها أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعادة للديمقراطية ، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسلك الضمني ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الاحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ .

وهصر الفتنة والايحوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تذبذبوا ، وجاء ذلك انعكاسا لوقفهم المتذبذبة وقتها ازاء المسألة الديمقراطية ، لم يكونوا ألوا الى معاداتها بعد ، وكانوا ذوي رصيد ضخم في الحركة الوطنية الديمقراطية ، يجهدون الا يده نوا لغيرهم ممن انحازوا الى معسكر السراي ، ويأملون في بعض شعبية الوفد الذي خرجوا عليه . ولكنهم في النهاية وقوف مع غيرهم على باب الملك الطامع في الخلافة والسلطة الفردية .

والمفاد الثاني ، أن الكثرة هنا لا تحسب بمسدد التنظيمات والقوى السياسية ، إنما ينبغي قياسها بحجم التأييد الشعبي ، فالجزم هو ما عليه المفعول لا العدد ، وأن خبرة السنين السابقة تكشف أن الوفد - هذا التنظيم الواحد - كان كعصا موسى تلقف عصيان السحرة ، فهو واحد لا يتساوى مع احاد خصومه ، وحتى بعد ما انصدع من شعبيته عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظل الباقي يرجع كفتهم بغير منازع . ولم يعدل به الانصداع من الغالبية النكاسحة ، الا الى الغالبية الغالبة .

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد ، كان الدين لديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لأهداف آنية ، ولا يستثنى منهم جميعا الا الاخوان ، كانت جماعه متسقة الغايات والمناهج ، جبهة المسلك في اعلاء شأن الجامعة الاسلامية كجامع سياسي وحيد .

وكانت ذات شعبية تمثل فريقا غير منكور الحجم ولا الأثر . لذلك غدت الاخوان مركز التحدي الاساسي للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه . وأختتمت حقبة الثلاثينات وأنت الأربعينات ، وعصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والاخوان بما يمثله من جامعة دينية . وكلاهما مع اختلاف الحجم تيار شعبي .



## انشقاق مكرم وحزب الكتلة :

نقبت عن الوفد نقطة أخيرة ، هي ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه في ١٩٤٢ . وكان هذا الحدث هو ما احتجت به الأربعينات بانفسه لوصوع هذه الدراسة . ومكرم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثاني فيه منذ توفى سعد وخلفه انتحاس في ١٩٢٧ . ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » ، لم تطلعه على غيره . وكانت علاقته بالتحاس من اوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها .

لقد سبقته الإشارة في بيان أثر معاهدة ١٩٣٦ ، الى ما أضحت اليه . وما قصد الوفد من ورائها - من بناء جسور الاتصال بين الوفد والانجليز . الأمر الذي ألجأ السراي ومن والاهما من القوى السياسية المحلية . الى اشهار كافة الاسلحة لضرب الوفد ، تفاديا لحصار يضربه عليها مسلك الوفد الجديد . ووقف الانجليز موقفا شبه محايد من هذا الصراع . مادام لا يهيمهم كثيرا بعد أن عثموا المعاهدة من يكون الكاسب . بل لعلمهم كانوا اميل الى حكومات الاقلية ضمانا لان يجري تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم .

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدأت اتجاهات السراي الموالية لدول المحور ( المانيا وإيطاليا ) المعادية لبريطانيا ، قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعته في إطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملك فاروق - تحت التهديد بخلمه عن العرش - تولى الوفد الحكم فيما اشتهر بحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ .

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحدا من أهم آثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها . وقد خضعت السراي ولم يواتها ما واثاها في ١٩٣٧ من وسائل لتشديد الشك على الوفد . لولا أن تبين لها خيط الأمل في خلاف مكرم عبيد مع التحاس ، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكي بدهائه في توسيع شقته حتى حدث الانشقاق .

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع في تاريخ الوفد . سبقه الاحرار الدستوريون في ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » في ١٩٣٢ ، والسعديون في ١٩٣٧ . ولم بشر أي من سوابقه شبهة ما حول جامعة الوفد الوطنية . كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصلة ، سواء في أسبابها أو في نتائجها : فإذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق أن شهر بالوفد كثيرا من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، قصصه الوفد . وصمد مكرم .

ولم ينظر الوفديون قط الى مكرم ولا الى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أي واحد منهم « ممثلا » للاقباط في الوفد . ويمكن ان تختبر جامعة الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم .

لقد تولى مكرم في وزارة في فبراير وزارة المالية ذات الاهمية غير الخافية .  
ووزارة التموين ذات الاهمية الحيوية في ظروف ازمات التموين خلال الحرب  
التي كانت من اهم اسباب سقوط الوزارة السابقة ونظام الجماهير ضدها لما سر  
الحصول على الخبز في المدن .

ولم تفض أربعة أشهر الا عشرة حتى أعيد تشكيل الوزارة بإخراج مكرم .  
ثم فصل هو وراغب حنا من الوفد ، وفصلا ضمن سبعة عشر عضوا آخر من  
الهيئة الوفدية في يولييه ١٩٤٢ ، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائره  
قنا في ١٢ يولييه ١٩٤٣ .

والحق ان الفاحص المنقب لا يلتقط سببا دينيا لذلك . لا من جهة مكرم  
ولا من جهة الوفد ، أرجع مكرم السبب في « كتابه الأسود » الى معارضته خطه  
الوزارة في استثناءات الموظفين في التعيين والترقية ، وإلى وقوفه ضد صفعات  
التموين التي أراد أصحاب النحاس الجدد وأقارب زوجته الشاب ( السيدة زينب  
الوكيل ) ان يثروا عن طريقها . وأرجعه الوفديون الى سعي مكرم الانفراد بالنفوذ  
في الوفد على حساب القيادات الاخرى . وهو الانفراد الذي كان من اسباب خروج  
ماهر والنقراشي من قبل ، ونساعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما (١١٣) .

وأرجع اللورد كيلرن السبب الى الغيرة التي ثارت بين مكرم وبين زوجته  
النحاس التي سمعت ليستقل زوجها عن الرجل الذي كان لسنوات طويلة المدير  
الحقيقي للوفد (١١٤) . وأرجعه الدكتور محمد حسين هيكل الى طموح مكرم عبادة  
في رئاسة الوزارة (١١٥) . وأرجعه فؤاد سراج الدين الى هذا السبب فضلا عن  
دور السراي في لوقيه ونمو علاقات أحمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما  
السرية (١١٦) ، مما أرادت به السراي ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار  
المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الانجليز .

تلك جملة الأسباب التي ثارت ، من معاصري الحادث ومن الاتجاهات  
السياسية المختلفة . ولو وجد أي من مكرم أو الوفد في صاحبه وجها دينيا  
ولو مختلفا ، لما تورع في اثارته والتركيز عليه في خضم المصومة الحادته  
ولدهما . ولو وجد كيلرن ولو علامة ظفر تشير الى جانب ديني لسارع في  
تضميمه ، وهو الذي لا يفتأ يشير الى مكرم في كل مناسبة في رسائله مقرنا  
ايام بوصف القبطية ، بما يرجع أنه لم يكن تخفى عن أنفه المتشمم خافية في  
هذا الشأن .

على أنه يلاحظ بالنسبة لخروج مكرم ، ان من قررت الهيئة الوفدية طردهم  
مع مكرم ببيان نشرته الصحف في ١٣ يولييه ١٩٤٢ ، لاشتراكهم في اتهام رئيس  
الوفد وبعض أعضائه بالتفریط في حقوق البلاد ، كانوا « شارل بشري حنا ،  
حورج مكرم عبيد ، مهني القمص ، زكي ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ،  
ميشيل رزق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الأعور ، حسين

الهرميل ، اسماعيل قواز ، فهمي سليمان سيدهم ، احمد الالفي عطيه .  
موقس بقرص ، جلال الدين الجماعي ، الفريد فسييس ، محمد عثمان  
عبد القادر ، لبيب جريس .

ويلفت النظر بطبيعة الحال ان القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر  
نصيرا الذين طردوا مع مكرم . ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الأستاذ  
ابراهيم فرج (١١٧) معرفة أن ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة  
والمصاهرة لا العلاقة الدينية فقط . ولمكرم كشافان غيره من قيادات الوفد ، سيما  
من اتصل منهم بالريف ، علاقات أسرية وعصبيات مدعومة في الحزب ، فمثلا  
جورج مكرم عبيد أخوه ومهني القمص زوج أخته ، وزكي ونجيب بشاره من  
أقاربه وأنسابه في قنا ، وكذلك ميشيل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهني  
القمص في قنا .

وقد بقي بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالي وجميل  
ولويس ورزق أنخوخ وابراهيم فرج نفسه . ويذكر سراج الدين ان مكرم وأن  
وضع في اعتباره وضعه القبطي . بعد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا  
لعلهما بأن من سيقف معه من الاقباط عدد محدود جدا ، وقد صبح ما توقعاه  
في اجتماع الهيئة الوفدية الذي نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس (١١٨) .

أما بعد خروج مكرم ، فاز الأستاذ ابراهيم فرج يحكى : لما خرج مكرم  
حدث شيء من البلبلة في وسط الاقباط ، مكرم مندفع وأراد أن ينزع القبط  
من الوفد ليحقق به خسارة كبيرة . كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن  
استخدام أى سلاح ضد النحاس . كان مكرم في الوفد كالسمك في الماء ،  
حياته ومجده في الوفد . ما جنح اليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات  
وقته . وذكر ان مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملي ، الا ان الاقباط  
أفسدوا عليه هذه الخطة (١١٩) . ولكنه مال الى الطائفية الى حد ما واستطاع  
أن يجمع بعض العناصر ممن ينتسبون اليه بالقرابة والمصاهرة ، خاصة في  
انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٥٠ (١٢٠) .

ويذكر الدكتور بوفان لبيب رزق ، أن القصر أراد أن يستثمر أنشفاق  
مكرم في الاجهاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الأزهر ضد حكومة  
الوفد ، ومحاولة جذب القبط الى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر  
والانجليز ، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه . وقد خطب الشيخ المراغي  
أمام الملك في الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر في يناير ١٩٤٣ يقول  
« هذا العالم المملوء بالشرور . . . . . الذي خلت أفئدة أهله من الروح الالهى ومن  
تعاليم الاديان ونظم المسيحية والاسلام . . . » ، وعلق اللورد كيلرن في  
رسائله الى حكومته بأن الخطية تضمنت لحة ودية نحو المسيحية « تشير الى ان  
القصر - وقد أصبح الاقباط ضد الوفد - يحاول ان يتقرب اليهم » . ولما زار

الملك دبر سائت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان الى أنه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقوله ان « الدين لله والوطن ومليكه للجميع » (١٢١) .

والملاحظ في مسلك السراي ان خطتها في تأليب الازهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الازهريين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت تشيطة قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول ، فلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد او انها ضد مكرم القبطي . كما يلاحظ ان السراي في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاته مكرم لها ، تؤكد ان الخصم الاساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد . كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد انشقاقه لم يكن منبت الصلة بمسلك السراي .

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فان مكرم لم يكن قط « ممثلا » للقبط ، ولا كان زعيما لهم بالمعنى الطائفي للكلمة ، لقد كان فحسب زعيما مصريا منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه .

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه — بعد خروجه من الوفد — بما اتسمت به تحالفات الاقليات السياسية عموما في مصر وأساليبها . وآل الى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء . فكان من أهم ما اثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الازهر . كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفة الكتلة التي أصدرها مكرم منبرا لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجومها على الوفد في الوقت ذاته الذي تحاول فيه تأليف قلوب الاخوان المسلمين (١٢٢) . ويلحظ ان حزب مكرم عبيد « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٦٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحا منهم ثمانية عشر قبطيا فقط ( القاهرة ١٦ مرشحا منهم ٤ أقباط ، الاسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، العربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، الجيزة ٧ مسلمون ، بني سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان مسلم واحد ) (١٢٣) .

ورشح بمكرم نفسه كعادته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الاشراف هناك ، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحميدات بقنا ( ١٢٤ ) ، وهي قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الاساس بين قبائل الحميدات وقبائل الاشراف . واتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الاساس ، التي كان ينتصر بها مكرم من قبل .

أما الشعور العام لدى الأقباط ، فقد عبر عنه حبيب المصري في خطابه باحتفال عيد انتيروز في ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذي حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد . تكلم حبيب المصري عن الدور الكبير الذي لعبه الوفد على عهدى سعيد والنحاس في تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثا سياسية داخلية حدثت في العهد الأخير وأحدثت نوعا من الاضطراب في النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث أن تعكر جو الاخاء والتضامن القومى ، هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن ، وبعبارة أخرى : . . . . . هل تغير موقف الأقباط الملتفين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الأقباط - نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الأقباط . . . . . أخذوا يتساءلون في قلق ولهفة لا من جانب الأقباط وحدهم بل من جانب اخوانهم المسلمين . . . أما أنا فلم يخالجنى أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم في جانب أقليتها ، وإن كبيرا وفديا تصالحت مستنكرا « هل نظن أن الخطة التي اعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه وهى الخطة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين في الحقوق والواجبات وضعت جزافا » (١٢٥) .

وفي أول يناير ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين في حفل لجمعية السلام القبطية متحدثا عن المسلمين والأقباط والوطن الجامع لهم (١٢٦) .

وإذا كان يبدو في حديث الأستاذ حبيب المصري أن ثمة اضطرابا طرا على الحواضر يحتاج الى تهدئة ، فإنه لا يظهر من بعد أن الأقباط نظروا الى مكرم عبيد كممثل أو زعيم طائفى لهم ، بل كانوا أحرص على إبعاد هذه المظنة . .

كان الدكتور ابراهيم المنياوى وكيلًا للمجلس الملى في ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ عن حزب الكتلة فى إحدى دوائر القاهرة . فاعترض الأقباط على أن يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح مصبوغا بلون حزبى معين ، بما ينير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير المنياوى بين الترشيح مستغلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى ، فعدل عن الترشيح (١٢٧) .

لم يقدر لمكرم بعد انشقاقه أن يمثل فى السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافاته هو وحزبه ، الاشتراك بمقعدين فى وزارة أحمد ماهر وخلقه النقراشى ، شريكا بإضعف السهام مع السعديين والأحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد إليها . وسبب ذلك لا يرجع الى كونه قبطيا ، إنما يرجع الى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .

لقد انشق الاحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الانجليز ، وشكلوا اتجاهها « معتدلا » في معالجة المسألة الوطنية . وأنشق السعديون في ١٩٢٧ بعد معاهدة ١٩٢٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحبيذهم التقارب مع « المعتدلين » . وكون كل منهما عند انشقاقه حزبا يعبر عن تيار سياسي واجتماعي في البلاد . أما مكرم فلم يخرج في ظروف تبلور له ولا نصاره فيها موقف سياسي يخالف موقف التيار السائد في الوفد ، إنما خرج لخلافات شخصية بحته صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد يتعلق بما أثبتته بكتابه الأسود الذي أصدره وقتها من انحرافات ومقاصد مالية . وهي مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأهدافه ، ولا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسي يعبر عن مصالح تيار اجتماعي أو سياسي متميز . وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التي تجمع بين مكرم وبين من يثقون فيه ويعجبون به من الانصار . فلم يكن غريبا ان يعتبره الحفوت السياسي بعد تركه الوفد . إنما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبضي ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط ، على قلة عددهم جميعا .

والحق ان بقي موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، بقي موقفا « وفديا » لم يتحرف عنه ، وظهر ذلك في جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صديقي بين في ١٩٤٦ واستقالته من وفد المعاهدة .

عل انه في صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القول ان السراي بسياستها الاسلامية التي تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من تولى مكرم القبضي رئاسة الوزارة مثلا والا ففقدت حجتها الاسلامية المدعاة .

على ان هذا الظن يحده عدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكي ، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراي ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مساويا للسعديين والاحرار في كنز من وزارة وبرلمان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه في مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الأمل داعب السراي في استقطاب القبط اليها عن طريق مكرم .

أما بالنسبة للوفد ، فقد خلف مكرم في السكرتارية العامة محمد صبري ابو علم . فلم يكن مكرم في الوفد ممثلا للقبط حتى يحرص الوفد على ان يخلفه قبضي ، إنما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد في ثورة ١٩١٩ . وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناوئة للقبط ظهرت في صراع الوفد



ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك في انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب بأحدى دوائر محافظة جرجا .

جرت الأولى في ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيوني نقيبا للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم ان يكسب بسبب تكتل الاقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات الى ٨ يناير ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط الى بلادهم بالإقليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيوني بأغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم (١٢٨) .

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الوفدي فخري عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودي ضد مرشح الاحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخري عبد النور الذي كان يتمتع بتأييد الاقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومي ادى الى حدوث اشتباكات ضد الاقباط المؤيدين لموريس فخري عبد النور (١٢٩) .

ومع ملاحظة ان مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادتين هو تقارير اللورد كيلرن الى حكومته ، الذي كان لا يفتأ مصرا على استنبات الوجه الطائفي لاي حدث أو السبب الطائفي له ، فان واقعة ما في ظروف لند الحصار الشديد بين الوفد ومكرم ، الذي استخدم فيه ما صاغ وما لم يسخ من التعريض الشخصي بالذمم والحرمان ، ليس من شأنه ان يشير الى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسلسل الاحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف . ولا يظهر ان أحدا أعدل في الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج . فهو قبطي وفدي كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت اليه ادارة التفتيش ، وصار وزيرا للشئون البلدية والقروية في ١٩٥٠ ووزيرا للخارجية بالنيابة في ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين في ١٩٥٢ . وجاء صعوده في الحزب قبل خروج مكرم وبعده في سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات .

وقد صعد من اقباط الوفد خلال الأربعينات كثيرون أمثال رياض شمس واسطفان باسيل ورشحوا في الانتخابات . وقد سبقت الإشارة الى ما كان من سياسة الوفد في معالجة آثار التمييز الطائفي في بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا في حكومات ما بعد خروج مكرم . وقد بدأت اذاعة القديس القبطي بالاذاعة المصرية في أعياد القبط لأول

مرة على عهد حكومة الوفد في ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حمروش النحاس رئيس الوزراء على ذلك ، غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشيخ على اذاعة الأغاني ويعترض على اذاعة الصلاة .

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والاخوان المسلمين في بور سعيد في ١٩٤٧ وقدم بعض الوفديين للمحاكمة ، اصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذي يتخذه الوفد جهارا في مواجهة الاخوان المسلمين .

اما أن عند الاقباط في مجلس النواب الوفدي في ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهي أقل نسبة حصل عليها القبط في أي مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغليته ، فيلاحظ أولا ان الوفديين قد حصلوا في هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعدا ، وهي أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحزاب أخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يونس وفهمي ويصا والمغازي عبد ربه وغيرهم . ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا ، واصابه هذا بوهن واضح في مستوياته القيادية . وكادت أبواب القيادة ان توضع من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمي .

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعرض سريعا من التقطع معه مكرم عند خروجه . كما أنه لم يستطع أن يعرض أمثال أحمد ماهر والنقراشي في قيادته . وأن الوفد في انتخابات ١٩٥٠ لم ينز بقوته الانتخابية وحدها ، انما فاز بقوة غيره أيضا من التيارات الشعبية التي ظهرت ، تطورت خلال الأربعينات ، ممن كان لهم أثرهم الواضح في الحياة السياسية ، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية ، مثل التنظيمات الاشتراكية والاخوان المسلمين .

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابي ، فلم يعد المجلس النيابي يمثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خاصة بين الشباب ، ولذلك فإن عند التقطع في مجلس نواب ١٩٥٠ يفقد بعض دلالة التي كانت له في المجالس السابقة ، بقدر ما يفقد مجلس النواب كونه تصيرا كاملا عن الاتجاهات السياسية السائدة في البلاد .

وقد كان الحزب الاشتراكي ( مصر الفتاة ) والتنظيمات الاشتراكية الماركسية والاخوان المسلمون ، كانوا جميعا من قوى التأثير البالغ في الحياة السياسية ، ولم يمثل الحزب الاشتراكي في هذا المجلس الا بنائب واحد ، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والاخوان فيه بأحد قط .

## المراجع

- (١) محمود سليمان غنام • الجامعة المصرية الإنجليزية ودراستها من الوجهة العملية • مطبعة دار الكتب ١٩٣٦ • ص ٤٦ ، ٥٩ ، ٢١٥ .
- (٢) طارق البشري • ثورة ١٩١٩ والسلطة السياسية • مجلة الكاتب • أكتوبر ١٩٦٧ • دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة • • مجلة الطلبة • أغسطس ١٩٧٢ •
- (٣) • مجلة الأهرام • أول أكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (٤) • مجلة الأهرام ٧ ، ١٩ ديسمبر ١٩٣٧ ( نقل عن صحيفة الجارديان البريطانية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ ) •
- (٥) • مجلة الأهرام • أول ديسمبر ١٩٣٧ • وكانت اللجنة تشكلت في ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦ برئاسة حمدي سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندي ومحمد علوي الجزار ومحمود الأتربي وعمل أيوب وبديوي خليفة • وفيها محمد عبد الله العربي مدير إدارة التشريع بوزارة الداخلية وإبراهيم فرج وكيل هذه الإدارة • وأعلنت اللجنة مشروعها في شهر ديسمبر ١٩٣٧ •
- (٦) • صحيفة البلاغ - ١٤ ، ١٥ يناير ، ٢ مارس ١٩٣٨ • وصحيفة مصر ٢ مارس ١٩٣٨ •
- (٧) • صحيفة البلاغ - ١١ نوفمبر ١٩٣٧ ( انظر أيضا الأهرام في ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ ) •
- (٨) • صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (٩) • صحيفة مصر - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٠) • صحيفة البلاغ - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١١) • صحيفة الأهرام - ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ - صحيفة مصر في اليوم ٤١٥ •
- (١٢) • صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٣) • صحيفة مصر - ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٤) • حديث في مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ • وذكر سيادته أن « البلاغ » اشترت آل حنة المسألة وقتها ، ولكن القطن استمر في تحدي صاوغيه ولم يكن يتردد في التصق لها •

- (١٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » - ٥ في القصة ١٣٥٦ ، ٧ يناير ١٩٢٨
- (١٧) صحيفة الأهرام - ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ، ٣ ، ١١ ديسمبر ١٩٢٧ .  
( ذلك كله على سبيل المثال ) .
- (١٨) صحيفة مصر - ٢ مارس ١٩٢٨ ( من مقال لكرم عبيد عبد عباس محمود (العقاد) -  
- ٢٤ مارس ١٩٢٨ ( من حديث لكرم عبيد - بعد اقالة الوزارة الولدية ) .
- (١٩) صحيفة البلاغ - ١١ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٢٠) صحيفة البلاغ - ١٤ يناير ١٩٢٨ .
- (٢١) صحيفة الأهرام - ١٢ : ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة البلاغ  
١٢ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٢٢) صحيفة مصر - ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٢٣) صحيفة الأهرام - ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٢٧ - صحيفة البلاغ ١١ ديسمبر  
١٩٢٧ .
- (٢٤) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٢٥) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٢٦) صحيفة مصر - ٢ ، ٤ فبراير ١٩٢٨ .
- (٢٧) صحيفة مصر - ١٥ ، ١٦ ، ١٧ فبراير ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
- (٢٨) صحيفة للمصرى - أول مارس ١٩٢٨ .
- (٢٩) صحيفة البلاغ - ٤ ، ٥ مارس ١٩٢٨ ، صحيفة مصر - ٧ مارس ١٩٢٨ .
- (٣٠) صحيفة مصر - ١٢ يناير ١٩٢٨ - مقال لسلامة موسى .
- (٣١) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٢٨ .
- (٣٢) صحيفة مصر - أول مارس ١٩٢٨ .
- (٣٣) صحيفة مصر - ١٥ فبراير ١٩٢٨ .
- (٣٤) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٢٨ .
- (٣٥) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٨ .
- (٣٦) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٢٨ .
- (٣٧) صحيفة الأهرام - ٩ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٣٨) صحيفة مصر - ١٤ ، ٢٤ مارس ١٩٢٨ ( وهو مقال يهاجم القمص مارجيوس لاد  
خطبة خطبة سياسية في الكنيسة ) .
- (٣٩) صحيفة النذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ ( ١٩٢٨ ميلادية ) .
- (٤٠) صحيفة مصر - ٣٦ يناير ١٩٢٨ .
- (٤١) صحيفة للنظم - ٩ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٢) صحيفة مصر - ٩ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٣) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٢٨ .

- (٤٤) صحيفة عصر الفتاة - ١٠ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ - ٢١ مارس ١٩٢٨ . وقد رجعت صحيفة عصر بهمنه النيرة ( ٢٢ مارس ١٩٢٨ ) .
- (٤٦) صحيفة عصر الفتاة - ٤ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٧) صحيفة عصر الفتاة - ٢٨ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٨) صحيفة عصر الفتاة - ٢٨ يناير ١٩٢٨ .
- (٤٩) صحيفة الصرخة - ١٨ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٦ .
- (٥٠) صحيفة الصرخة - ١٦ ، ٢٥ ، ٣٠ يوليو ١٩٢٦ .
- (٥١) صحيفة الفقيه كانت موجودة من نحو ستة أعوام قبل أن يبدأ حزب عصر الفتاة في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٢٦ .
- (٥٢) الاسم الأصلي لمكرم عبيد هو « وليم مكرم عبيد » وقد أضيف الاسم الأول منذ ١٩١٩ لأنه من أسماء الانجليز . ثم أحيا خصومه هذا الاسم إشارة إلى مسيحية مكرم ، وليس من حيث كون اللفظ لفظا انجليزيا في الأصل .
- (٥٣) صحيفة الفقيه - ١٣ ديسمبر ١٩٢٦ .
- (٥٤) صحيفة الفقيه - ٢٠ ديسمبر ١٩٢٦ ، ١٠ يناير ١٩٢٧ .
- (٥٥) يجري المرفق الإداري الحكومي وفقا للتعليمات للممول بها إلى الآن . على ضرورة احتياط أحد المناوئين المناقشة من يريد ترك المسيحية إلى الإسلام . وذلك قبل أن تقبض الدولة إشهار الإسلام . وهو مسلك إداري عام لم تخصص به وزارة وفدية . صحيفة النفر ( ٢٠ مارس ١٩٢٧ ) اتهمت حكومة الوفد بأنها تتخذ موقفا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحي . ولم أن هذا الأمر تخصصه المؤسسات القضائية - حسبما جرى العمل - وفقا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أي من أصحاب الشأن في صحة الزواج .
- (٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسني في ١٩ ديسمبر ١٩٧٢ . وقد تفضل سيده مشكورا في هذه الفترة بأن مكنتني من الاطلاع على مجموعات مطبوعات « عصر الفتاة » حيث قضيت أياما طويلة في مطالعتها لديه . إذ تذكر الاطلاع أيامها في دار الكتب بسبب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار في باب الخلق إلى مبناها الجديد على كورنيش النيل .
- (٥٧) صحيفة الفقيه - ١٧ ديسمبر ١٩٢٦ ، ٢٠ يناير ١٩٢٧ .
- (٥٨) صحيفة النفر - ١٧ ابريل ١٩٢٧ .
- (٥٩) صحيفة النفر - ١٧ مايو ١٩٢٧ .
- (٦٠) صحيفة النفر - ٢٣ سبتمبر ١٩٢٧ .
- (٦١) صحيفة النفر - ٥ يوليو ١٩٢٧ .
- (٦٢) صحيفة النفر - ١٢ ، ١٩ يوليو ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة عصر الفتاة - ٢٤ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٤) صحيفة عصر الفتاة - ٢١ مارس ١٩٢٨ .
- (٦٥) صحيفة النفر - ٣٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة عصر الفتاة - مقال للدكتور محمد طراب في ١٠ فبراير ١٩٢٨ . وله كلمة في الإعداد السادسة في ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٢٨ بعنوان « الدين والولاة للعرش » .

- (٦٧) صحيفة مصر الفتاة - ٦ يولية ١٩٣٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر الفتاة - ١٢ ، ١٦ يولية ١٩٣٨ . ويراجع أيضا مقال « سياسة مصر الخارجية مع الدول الإسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاتي . في ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (٦٩) صحيفة مصر الفتاة - ٢ فبراير ١٩٣٦ ، ١٤ ابريل ١٩٣٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر - ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٧١) صحيفة مصر الفتاة - ٢٢ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر الفتاة - اول يولية ، ٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ يولية ، اول يولية ١٧ ، ٢١ أغسطس ١٩٣٩ .
- (٧٣) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ مارس ١٩٣٩ .
- (٧٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢٦ ابريل ، اول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٥) صحيفة مصر الفتاة - ٨ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٦) صحيفة مصر الفتاة - ١١ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٧) صحيفة النذير - ٦ جمادى الاولى ١٣٥٧ ( يولية ١٩٣٨ ) .
- (٧٨) صحيفة النذير - ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٧٩) صحيفة النذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٨٠) صحيفة النذير - ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧ . ( انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية )
- (٨١) صحيفة النذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .
- (٨٢) صحيفة النذير - ٧ و ٣٠ ربيع اول ١٣٥٧ .
- (٨٣) صحيفة النذير - ٣ ربيع ثانى ١٣٥٨ .
- (٨٤) صحيفة النذير - ٦ جمادى الاولى ١٣٥٧ .
- (٨٥) صحيفة النذير - ٢٧ جمادى الاولى ١٣٥٧ .
- (٨٦) صحيفة الخلود - في القعدة ١٣٥٧ ( ٣٠ ديسمبر ١٩٣٨ ) .
- (٨٧) صحيفة النذير - ٢٧ رجب ١٣٥٨ .
- (٨٨) صحيفة الخلود - ٧ ذى الحجة ١٣٥٧ ( ٢٧ يناير ١٩٣٩ ) .
- (٨٩) صحيفة مصر - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، اول مارس ١٩٣٨ .
- (٩٠) صحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ .
- (٩١) صحيفة مصر - ٩ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٩٢) لقاء شخصى مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٩٣) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ ابريل ١٩٣٦ .
- (٩٤) صحيفة مصر - ٢٦ اكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٥) صحيفة مصر - ٣ ، ٥ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ أغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (٩٦) صحيفة مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

- (١٧) صحيفة مصر - ٢٦ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٧ • أنظر الصحيفة ذاتها ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ •  
دفاع عن الوفد بالنسبة للاستئنافات •
- (١٨) صحيفة مصر - ٢٦ أكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٧ ، ٢ فبراير ١٩٢٨ •
- (١٩) صحيفة مصر • ٥ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٧ •
- (٢٠) صحيفتي الأهرام ومصر - ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ صحيفة البلاغ ١٨ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٢١) صحيفة الأهرام - ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ • مقال للأستاذ لطيف نخلة المحامي وعضو المجلس المحل • صحيفة مصر - ٢٨ ديسمبر ١٩٢٧ • مقال بأعضاء « قبطي » •
- (٢٢) صحيفة مصر - ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٢٣) أشار إليها المقال المهور بأعضاء « قبطي » للتشور في صحيفة مصر ٢٨ ديسمبر ١٩٢٧ سالت الذكر •
- (٢٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٢٢ •
- (٢٥) صحيفة مصر - ٦ يناير ١٩٢٨ • وتعليق على المقال في الصحيفة ذاتها في ٢٢ يناير ١٩٢٨ •
- (٢٦) صحيفة مصر - ٩ فبراير ١٩٢٨ •
- (٢٧) صحيفة مصر - ١٦ فبراير ١٩٢٨ •
- (٢٨) صحيفة مصر - ٢٦ فبراير ، ٢ ، ٨ مارس ١٩٢٨ •
- (٢٩) صحيفة المنارة المصرية - ٢٤ يولية ١٩٣٦ •
- (٣٠) صحيفة مصر - ١٨ ، ٢٢ يناير ، ٥ فبراير ١٩٢٨ •
- (٣١) صحيفة مصر - ٢ فبراير ١٩٢٨ •
- (٣٢) المجلة الجديدة - فبراير ١٩٣٩ •
- (٣٣) د • عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٢٧ الى سنة ١٩٤٨ • الجزء الثاني من ٢٥٩ - ٣٦٠ - من شهادة فؤاد سراج الدين في مركز الوثائق والدراسات التاريخية •
- (٣٤) د • يونس ليبي رزق - الوفد والكتاب الأسود • من ٤٢ •
- (٣٥) محمد حسن عيكل - مذكرات في السياسة المصرية • الجزء الثاني • من ٢٩٤ - ٢٩٥ •
- (٣٦) د • عبد العظيم رمضان - المرجع السابق • من ٢٥٩ •
- (٣٧) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٣٨) د • عبد العظيم رمضان • المرجع السابق • من ٢٥٧ - ٣٦٠ •
- (٣٩) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٢٢ •
- (٤٠) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في مايو ١٩٧١ •
- (٤١) د • يونس ليبي رزق • المرجع السابق • من ٦٩ - ٧٤ •
- (٤٢) صحيفة الكتلة • اعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر ١٩٤٩ •

- (١٢٢) صحيفة الكتلة • ٣ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٤) صحيفة عصر - ١٦ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٥) صحيفة عصر - ١٢ سبتمبر ١٩٤٢
- (١٢٦) صحيفة عصر - أول يناير ١٩٤٤
- (١٢٧) صحيفة عصر - ٣ ، ٦ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٨) د. يونس لبيب رزق - المرجع السابق • ص ٧٨
- (١٢٩) د. يونس لبيب رزق - المرجع السابق • ص ٧٤



الأربعينات وما بعدها  
مصر في إطار الحركة العربية

---



## ١ - الأربعينات وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية

أبرز ما أتت به الأربعينات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربي لمصر من خلال احتدام أزمة فلسطين . ثمة شواهد من هذا النمو من قبل ، ولكن يمكن القول أن الفترة التي تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥ كانت الحاسمة في التوجه العربي لمصر ، وفي نموه نموًا آلت به الحركة المصرية إلى الدخول في حركة الجامعة السياسية العربية والنقومية العربية .

لقد سبقت الإشارة في الفصل الأول من هذه الدراسة ، إلى أن حركة التحرير المصرية ضد انهجمة الأوروبية على مصر قبيل ثورة عرابي ، وضد الاحتلال البريطاني من بعد ، كانت من أفعال العناصر في طويرة الجامعة السياسية المصرية وبالمثل فإن الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين ، وما تعنيه من تهديد للأمن القومي لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال في التوجه العربي لها .

فنحن شعوب تنهض جملاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار . وحركات التحرير الوطني هي ذاتها حركات الإحياء القومي . والجامعة القومية تتبلور - في ظروف الطغيان الاستعماري القائم - في مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تنم العروبة في مصر في عراق مع حركة القومية المصرية . بل على العكس آلت حركة الجامعة المصرية إلى أن تنتمي برمتها إلى حركة الجامعة العربية . وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التي تستند إلى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافي . وكلاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما ، بحسبانهما الوعي الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعة السياسية لكل من المسلمين والإقباط . لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصري ضاق حرجا باجتماعهما في صدره ، ولا أن صراعا يؤبه

له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن . مادام ان نمو الشعور بالانتماء العربى لم يكن يحدث انتقاصا من المصرية . بل على العكس كان يؤكد . وما دام أن الانتماء العربى لم يكن يستدعى إعادة تصنيف المصريين بما ينحصر بها وصف المواطنة عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلا في الجامعة الدينية التي ينسب بها وصف المواطنة عن البعض . وما دام أن الانتماء العربى موظف كالانتماء المصرى في مواجهة الاستعمار .

ثمة عنصران اساسيان يكشف عنهما التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر . أولهما اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومى لمصر، الذى تمثل نقى ما تمثل في الغزو الاستعماري الصهيونى لفلسطين . وثانيهما نمو الفكرة العربية .

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، ان مقتضيات الأمن المصرى والعربى واحدة دائما ، وان المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات أمن واحد ومصير واحد ازاء الغزو الخارجى، وان الخطر على مصر كان يأتى فى الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجرى دائما فى أرض الشام « شاروهن الهكسوس ، وقادش تحتس ، الى قرقيش البابليين ، وحطين صلاح الدين ، وعين جالوت قطز ، وحتى مرج دابق الفورى ، وحمص ونصيبين محمد على » (١) .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين ، أن مصير مصر مرتبط دائما بمصير فلسطين خصوصا وسوريا عموما ، وأن الدفاع عن مصر والقناة انما يبدأ فى فلسطين على الأقل ، وواضح تماما ان كل من سيطر من المستعمرين على احد البلدين كان يندفع تلقائيا الى السيطرة على الآخر، كما فعل الصليبيون من الجاه ( من الشام الى مصر ) ونبليون من الاتجاه الآخر ( من مصر الى الشام ) ، أما آخر مثل فهو الانجليز حين تقلعوا من مصر الى فلسطين والاردن ، يقابله المثل الاسرائيلى المعاصر » (٢) .

وفى العصر الحديث ، كان اكثر من وعى هذا الأمر ، الدول الأوروبية الطامعة فى البلاد العربية خاصة ، وفى أرض الخلافة العثمانية عامة . وتكالت جميعا على محمد على عندما شرف مشروعه الكبير أن يتحقق ، واثبتت انتصارها عليه بمعاهدة لندن فى ١٨٤٠ ، التى كانت بمثابة صك لعزل مصر وجعلها داخل حدودها الإقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع ضرب النظام الاقتصادى لمحمد على واستباحه مصر اقتصاديا ، هما المهددان

الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروية في السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا في ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة في القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذاتية في الوعاء الفسيح للجامعة الاسلامية التي نجسها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة أثبتت فشلها - خلال القرن التاسع عشر - في صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الاطماع الاوروية . ويمكن القول بأن دولة الخلافة قد افسحت تنفوذ الغربى وفتحت امامه السبل الى سائر بقاعها على عهدى السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الأجنبية او الافراض او النفوذ التعليمى والثقافى وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوسه تجاه أوروبا ، فقد سلك - على أهون التبعيرات - سلوك من لا يجد منديحة من التفريط امام أوروبا فى النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت أوروبا حصارها السياسى لمصر فى الستينات السبعينات ، فلم يلو الرجل العثماني المريض على شيء لانقاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون من بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة الباب العالي لهم ضد الغزو البريطانى المسلح ، باغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة فى الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان خليفة الله فى أرضه وامام المسلمين ، حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا الا بيانا أصدره واكب غزو الانجليز مصر يعلن عصيان احمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الفارسية بالاستانة .

رغم كل ذلك .بقى نوع من النطلع المصرى اخلافة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم . وهو نطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة ورشدتها ، بقدر ما يعكس النزوع الى انتماء مصرى أشمل هو الحقيقى بكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين .

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسبانها صكا للعزلة ، ولكن لما تفيد من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل « الصيغة الجاهزة » لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامى ، وتتضمن شعارى « الخلافة » و « الجامعة الاسلامية » ، اللذين كانا شعارى مقاومة ضد الغزو الاستعمارى الأوربى خاصة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر (٣) .

على انه فى تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين فى كل من مصر الشام ، اذ كانت تلك الحركة فى كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجى فى صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثمانى مستغلين نربص بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطانى مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه ، وواقع هذا النزوع كلا الحركتين فى نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهة اخرى ، فان النزوع المصرى الى الوحدة كان يتجه الى حيث «صدر الخطر على استقلال بلادهم . ارادوه استقلالا حقيقيا ومصر على اللوام يأتيتها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين، او من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل » ومع بدايات القرن العشرين تركز انخطر على مصر فى الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩ ، وظهور مالدتهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل فى الجنوب ، بما يمكن من التحكم فى مياه النيل الواردة الى مصر .

وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية الى اعالى النيل بحروب محمد على وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسألة السودانية » فى الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل ان تظهر « المسألة الفلسطينية » فى اطار تلك الحركة . وفى تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية ايضا ، ويبحث لها الاستعمار البريطانى عن دور تقوم به فى خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة او على المنطقة العربية عامة .

### الصهيونية ومصر :

كانت اوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومى لليهود . واوغندا تسيطر على منطقة البحيرات فى اعالى النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . واذا كانت البحيرات لا تمد مصر الا بجزء من سبعة اجزاء المياه الواردة اليها ، فان اهمية هذا الجزء تتراعى من انه يرد الى مصر فى فترة التحريك ، اى فترة الجفاف التى تسبق الفيضان المنوى ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيو برنت المهندس الفرنسى فى المعهد العلمى المصرى فى ١٨٩٣ يشير الى ان اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الاخطار ، وانه يكفى للقضاء على مصر ان ينشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التى تأتياها فى موسم الجفاف .

وكتب هوتكرىف الى المعهد العلمى البريطانى فى ١٨٩٥ أنه اذا ملكت دولة « متمدنة » اعالى النيل والانشات الخزانات على مسارب بحيرة

فيكتوريا « صارت تغذية النيل من تلك المنسوب بيد الدولة المالكة » ، مما يمنحها سلاحا تهدد به مصر بالفرق أو الجفاف .

وذكر برونال منسوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق أفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وان « موقنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، لأن من ملك أعالي النيل يتصرف بمصر على هواه ومشئته ويكون باستطاعته أن يقضى على مصر » (٤) .

ومنذ السبعينات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . وأوقفت التوسع المصري في هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، انفقت مع ألمانيا في ١٨٨٦ على اقتسام شرق أفريقيا ، بأن تستولى هي على الجزء الشمالي الذي تقع فيه منطقة البحيرات .

ثم عقدت مع ألمانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، ومدت خطوط التليفون إليها في ١٩٠١ ، وشرعت في إقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر اثيوبيا في ١٩٠٢ . وفي ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسميا حمايتها على أوغندا (٥) ، وهو ذاته العام الذي مرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية انشاء الوطن اليهودي حنساك . ويذكر وايزمن في « التجربة والخطأ » أن الصهيونية البريطانية أصبحت « وكاتها وطنية بريطانية » ، كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان إسرائيل زانجيل يقود الحركة ( الصهيونية ) نحو أفريقيا الشرقية ( أوغندا ) ، وقد تحمس الانجليز كثيرا للمشروع بوصفه جزء من الامبراطورية العظيمة » (٦) .

وإذا كان من المعروف أن اللورد سالبوري رئيس وزراء بريطانيا الذي وقع على عاتقه أمر تقسيم أفريقيا في السنوات من ١٨٨٦ الى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته في شرق أفريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر (٧) . فإن العرض البريطاني لانشاء وطن يهودي في أوغندا أصبح غير بعيد من هذه السياسة ، سيما أنه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفي ١٩٠٤ أبرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذي انطلقت به يد بريطانيا في مصر ويد فرنسا في المغرب . وفي ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين إيطاليا في اثيوبيا بما يراعى مصالح الانجليز في وادي النيل خاصة (٨) .

ولولا أن الاتجاه الغالب في الحركة الصهيونية قد رفض العرض الاوغندي في المؤتمرين السابع والثامن لها (٩) ، لكانت المسألة الصهيونية قد اضيفت الى مسألة احتلال الانجليز للسودان في تهديدها للامن المصري، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، أنه فضلا عن التناقض "نظري" بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية في بداية القرن ، فإن مجمل السياسات البريطانية في إفريقيا في ذلك الوقت كان من شأنه أن يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما أدى إلى تركيزها على شعار « وحدة وادي النيل » كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وإن مصر كانت مستهدفة من مشروع إقامة الوطن القومي لليهود في أوغندا .

وجاء البديل الثاني للوطن الصهيوني في سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثاني ( أو الأول ) على مصر دائما . اقترحها هيرتزل على الحكومة البريطانية في ١٩٠٢ ، فأحالته إلى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر ، نييحت بين العطف الأمانى الصهيونية مع مستشارى الحديوى ، . وقدمت بعثة صهيونية إلى مصر أعدت تقريرا عن سيناء يلومس إمكانيات استغلال وسائل إيصال مياه النيل إليها بسخارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ المشروع في شكل شركة يهودية يكون لها « حق احتلال » الأرض الكائنة شرق قناة السويس « واستعمارها » لمدة تسع وتسعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا إلى خط عرض ٢٩ جنوبا ، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة (١٠) .

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمى باشا الذى اشتهر بمبالاة الانجليز والانصياع شبه التام لنصائح كرومر المزمرة . وكان بطرس غالى وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائى من السودان في ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التى اعلنت فلاحى دنشواى في ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس رغم معارضة الشعب المصرى لذلك ، واغتالته أيدي الوطنيين لهذه الأسباب في ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالى ولا حكومة مصطفى فهمى كلها أن تقبل مشروعا صهيونيا يثنع قطعة من أرض مصر .

وفوجيء الصهاينة برد لبطرس غالى يتضمن « أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية ، لأى سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة نرمى إلى الحصول على اتفاقات من هذا النوع » . ثم أرسل كرومر إلى حكومته « أنه منسل بدء اثاره للوضوع ، حاولت بالرغم من المارضة الشديدة ، وبكل ما فى وسعى ، حمل المختصين إلى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكنى الآن أرى بصفة قاطعة ونهائية ، أنه يجب صرف النظر عن الموضوع . واتى على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغوط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد أن أضيف إلى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع إلى شعور معاد لليهود ، بل تستند إلى أساسين :



الأول : انها تمتنع بإمكان نجاح المشروع . والثاني : ان العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدي الا الى مضاعفة الصعوبات القائمة وإيقاع النظام فى تناقضات وعيوب جديدة . . . . . وتلك اشارة واضحة من كرومر الى حرجه وإدراكه عزله عن الحكومة المصرية نفسها ، لو حاول الضغط عليها لتنفيذ مشروع كهذا .

وقد أبلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزل فى ١٩ يونيو ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر ، وأبلغته فى ٢٦ يولييه بانها « تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط اكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها فى هذا الخصوص » (١١) .

من هنا يظهر ان المشروع الصهيونى فى نظر السياسة البريطانية - وفى بدايات القرن العشرين - كان موجها فى الأساس ضد مصر ، ولغسان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوبا فى الوغندا ، أو على مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بريطانيا تقرر الاقدام والاحجام على أى من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة .

ولنا أن نستنتج بغير مظنة المغالاة فى الحكم ، ان المشروع الصهيونى رسم لنتجه ضد مصر فى ذاتها ، وذلك فى وقت لم تكن ظهرت فيه بعد ارهاصات الانتماء العربى لمصر ، بل فى وقت كانت الدعوة العربية نفسها تتجه ضد الحكم العثمانى ، ولم يكن من شأنها وقتها ان تشكل خطرا على المصالح البريطانية ، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الاولى . بل فى وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الإسلامى فى إطار دعوة الجامعة الإسلامية ، وذلك لقيام دولة الخلافة فى الأمشانة .

ولعل من يزعمون ان مصر بادأت الصهيونية بالعداء « من اجل خاطر العرب » ، يتورعون قليلا أمام حقائق التاريخ .

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصرى لو عقدت مصر صلحا - ولو منفردا - مع اسرائيل ، يتلبسون فى اصول العداء الصهيونى لمصر ذاتها ، وأن مصر المصرية كمصر العربية كمصر الإسلامية ، هى طلبة الصهيونية والاستعمار .

ولم يأت وعد بلفور فى ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق .. وأحاديث وايزمن مع رجال الخارجية البريطانية ، غالبها يتضمن ذكر « مصر » أن

«جود شعب يهودى قوى على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد أى غزو من الشمال ، ومتجدد امتلكوا فى اليهود أصلى وأحسن أصدقائها ، ، ان سرورة فلسطين يهودية امر يفيد الانكليز كثيرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة فى منطقة قناة السويس » (١٢) . وأن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا فى مصر ، لعبوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية ، يظهر ذلك من «واقف كرومر بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الاولى . كما يعرف من ريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصرى وحاكم عام السودان ثم المندوب السامى البريطانى فى مصر ، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة ، وتقديمه النصائح اليهم من قبض خبرته بمصر والمنطقة العربية (١٣) .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدا لوعد بلفور ان فلسطين هى « خط الدفاع الاستراتيجى بالنسبة لمصر ، وأنه اذا وجب ان نافع من القناة فى المستقبل ، وهى الجهة الضعيفة فى مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين » (١٤) .

ويذكر ريدر بولارد الذى كان سفيرا لبريطانيا فى طهران من ١٩٣٩ الى ١٩٤٦ ، ان من دوافع صدور وعد بلفور « الرغبة فى تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس » (١٥) .

ومع ظهور المشروع الصهيونى فى فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربى تحت الانتداب البريطانى ، عمل الانجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم فالى فى كتابه القيم من سيناء ، عملوا على ربط سيناء بفلسطين « وجعلها قطعة مازلة يمتد اليها النفوذ البريطانى ، لا من مصر المنادية باستقلالها ، ولكن من فلسطين » ، واقاموا فى سيناء خطا للسكة الحديد وضموه فى ايدى حكومة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على ارض مصرية وتشبيده بأموال ربحية مصرية وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر ان يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح ( حدود مصر ) أو حتى العريش ولكن فى القنطرة على ضفاف قناة السويس (١٦) .

ومن المهم ملاحظة ان ما كان يعتبره الانجليز من موجبات «أمن مصر» ، هو من وجبات أمنهم هم فى مصر ، أى استقرار احتلالهم لها . بمعنى ان أمن مصر فى نظر الانجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمتها القومية . كما يلاحظ ان تأمين مصر والدفاع عنها دائما ، انما يكون من ارض فلسطين ، وان قيام قوة معادية لمصر فى فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر برمتها . وأنه لا استقرار لنظام مصرى ، ما لم يتم له صغر حليف فى فلسطين .

## المصرية المتحدة :

وقامت ثورة ١٩١٩ في مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى . لم يكن الخطر الصهيوني على مصر من فلسطين قد تجدد بعد ، رغم وعد بلفور . كان الخطر يتركز فحسب في الاحتلال الانجليزي لمصر والسودان . ورغم ان الحرب العالمية اجهزت على الرجل العثماني المريض ، واستبد الاستعمار البريطاني والفرنسي بالموقف في المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري امام الحركتين الوطنيتين في مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعي بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محدودة

على ان الجدير بالملاحظة ان هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدأ الانتماء الاشمل عند النظر الى السودان . باعتبار ان استقلال السودان وتأمينه هو من متممات استقلال مصر ومن ضمانات أمنها القومي . واذا كان اشيع من سعد زعلول زعيم ثورة ١٩١٩ وكبير بناء الجامعة المصرية المعادية للاستعمار ، اشيع عنه ان اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصفار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهما صفران كبيران ، واسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادي النيل » . دفعته المحافظة على مصريته ان ينسادي باستيعابها في وحدة الاشمل . ولم يستهدف بذلك مجدا شخصيا ولا انكر مصريته ولا اضر بها ، ولكنه صنع الامر الوحيد الذي لولاه لانكر الوطنيون قيادته . وحفر مع جيله في الوعي المصري المنهج الصحيح ، وهو السعي الى الانتماء الاشمل محافظة على المصرية في مواجهة الاستعمار . اذ كان شعار « الوحدة » يتجه لدى المصريين الى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب ..

واذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد اضطربت على ايدي القوميين المصريين ، كما اضطربت سياساتهم العملية في هذا الصدد (١٧) ، فقد دل نظرهم ومسلكهم على أنهم طلاب استقلال وطني في إطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الإقليمية . واذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الأولى هي سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية ، التي شاهدها شبابها في ١٩١١ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هي مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التي تستوعب انتماء المصريين في مواجهة الاستعمار . وهذه هي الجامعة التي شبت أمام ناظرينا في الخمسينات والستينات .

في السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى ، كان الحوار دائرا بين الاستقرار في إطار الجامعة الإسلامية التي تملكها دولة الخلافة ، وبين انبثاق الوجود المصري بعوميته المحددة . وانتصر وقتها الوجود القومي المصري ، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطني متميزة ضد الاحتلال البريطاني ، ولأن الجامعة الإسلامية - كما سلفت الإشارة - ممثلة في دولة الخلافة ، كانت تتهاوى مقيمات بقائها ، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي عامة . واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطني استطاعت في ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطاني لمصر في ظروف صعبة . فلما بدأ يتبلور الخطر الصهيوني في فلسطين خلال الثلاثينات ، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جاء مصدر هذا الخطر على الأمن المصري من فلسطين، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى . وهو يأتي من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية ، وحركة يهودية متعصبة غازية تستثير النزعة الإسلامية . ونما في مصر اتجاهان الأول ينادى بالجامعة الإسلامية ، والثاني يتطور نحو الجامعة العربية . وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين في الوقت نفسه ، بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل ظلالة دينية ، والعكس صحيح . وكلا الدعوتين تتفقان - على درجات مختلفة من الوعي - في السعي لانتفاء سياسي أشمل لمصر ، وفي التنقيب عن جامع سياسي يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقد كان « الخطر السوداني » هو أول تحد للثقافة المصرية الضيقة . وحاولت الحركة الوطنية التصدي له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادي النيل » ، وعززته تارة « بحق الفتح » وهو مفهوم غريب . وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافي قاصر ، فضلا عن أن مصر والسودان لا تختصان به من دون أوغندا وأثيوبيا . وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومي أو ديني لا تختص به مصر والسودان كما لا يتفق . ورغم كل هذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النفسي . يكفيها أنها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطني ضد الاحتلال البريطاني .

فلما بدأ يظهر الخطر الثاني في فلسطين ، بدأ يتفق معه الوعي المصري لحركة التحرير عن علم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدي لهذا الخطر . وبين مصر وفلسطين لا يرد « حق الفتح » الغريب ، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية . فلم يبق إلا الدين وحده كجامع سياسي، أو اللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض . الخ كجامع سياسي . لم يبق إلا الجامعة الدينية الإسلامية ، أو الجامعة القومية العربية . وقد اختلط

دهرا ، سيما في الثلاثينات . مادام تصادف ان كليهما يصلح واصلا بين مصر وفلسطين . المهم ان الوعي المصري تفتق عن ان الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها . وان درء الخطر عنها لا يكفله الا الانتماء الى الجامعة السياسية أعم .

### الاسلام والانتماء الأشمل :

لا وجه لتكرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن الحركات الشعبية في الثلاثينات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشباب المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجه لذلك الا في النطاق المحدود الذي يقتضيه سياق هذا الفصل . وقد نشأت جمعيات الشباب المسلمين كما سلفت الاشارة في ١٩٢٧ . وهالبت ان انشأت جمعيات لها في كثير من مدن فلسطين بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعيات في ابريل ١٩٢٨ . ولاتخفى على المطالع دلالة ان هذه « الجمعيات الاسلامية » ، قد اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية ، وأن الاهتمام السياسي الذي انشغلت به كان يتعلق في الأساس بفلسطين والمغرب العربي . كان لفكر الجامعة الاسلامية جذور ضاربة في التاريخ ، ولم يكن للفكر القومي العربي انتشار يذكر في مصر بعد . فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء أعم ، استخرجت الجامعة الاسلامية من مخزون التاريخ ، ولكنها جرت على الأرض في نطاق الوطن العربي . وجرى ذلك كله في فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق في ١٩٢٩ .

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين في الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريبا) . ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية . اذ تركز أدبها السياسي ، كما سبق البيان - في رفض الجامعة القومية المصرية كانت أو عربية . ونادت قولا واحدا بالجامعة الاسلامية ، وأنه حيثما يوجد مسلم فتحة أرض الاسلام . ومع ذلك فأننا نكاد نلمح أن الجامعة الاسلامية على أيدي الاخوان ، كانت موجهة في الأساس ضد القومية المصرية ، وأنها في تلك الفترة لم تشبك في عراق حقيقي ومستمر مع فكرة القومية العربية . ولعل سبب ذلك أن الفكر القومي العربي ، لم يكن من القوة والرسوخ في مصر وقتها ، بحيث يستحق خوض المارك بشأنه ، ولكن سببا آخر يترافق ازاء هذا السبب . وهو أن الجامعة العربية كانت تتوازي مع الجامعة الدينية ، من حيث سعي كل منهما للانتماء الأشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من احتمالات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر . ولم يغب عن الاخوان في جزء يسير من أدبهم ، القول بضرورة الانتماء العربي لمصر وفائدته لأمتها . اذ كتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صفوف العدوان ، فرد عليه الشيخ حسن البنا ، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال : أما خطأ الفكرة ( فكرة طه حسين )

من ناحية القومية المصرية ، فلأن تسكننا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسي الى المحيط الأطلسي . . . أن من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للامة العربية ، يعين الحصور الغاصبين على كسر شوكة وطنه وأضعاف قوة بلاده . . . (١٨) .

وأن اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر ، وإذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين في نهاية العشرينات ، فإن الظهور السياسي للسافر للاخوان وتحولهم من جمعية دينية في الأساس والمظهر الى جماعة ذات نشاط سياسي سافر ، قد تواكب زمنيا مع الثورة الفلسطينية في ١٩٣٦ . ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية في مصر ، سيما بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . والصواب فيما يبدو أيضا ، أن سبباً من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية في منافستهم لحزب الوفد ومنازعتهم إياه ، كان يتعلق بانهم - من خلال الجامعة الإسلامية - خاطبوا في الرأي العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصري نحو الانتماء الأشمل . وإذا كان الاخوان صرحاء في موقفهم المخاصم للمفهوم القومي عامة ، بحسبانه في رأيهم مفهوماً عنصرياً يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التي يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الإسلامية لديهم على الجامعة العربية ، أنه لاخلاف بين الجامعتين ، إلا من حيث السعة والامتداد ، إذ تنحصر الوحدة العربية في سبعين مليوناً ، بينما تتمدى الجامعة الإسلامية الى قرابة الأربعمئة مليون ، مما يمكن لأهلها في الأرض قوة وعزة (١٩) .

وفي الثلاثينات أيضاً ظهر حزب « مصر الفتاة » ، وعرف باتجاه عربي واضح منذ تكوينه . وتضمن برنامجاً منذ ١٩٣٣ هدفاً عن تحالف مصر مع الدول العربية . وإذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعة الإسلامية أحياناً ، فالحق أنه لم يلحظ في تاريخه قط أنه وضع « المصرية » في تعارض وامتناع مع « العروبة » ، والحق أيضاً أنه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر الى الجامعة الإسلامية باعتبارها عصبية أمم إسلامية أو شرقية ، « أن لنا أن نقيم من هذا كله أن الجامعة الإسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هي وحدة قومية تجمع هذه الأمم . . . أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الدنيوي الذي يرمي الى تكوين عصبية أمم شرقية تخفف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعاً » (٢٠) . وكتب أحمد حسين في ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة عاصمة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها ركن

السلام » ومجرد وجوده يبدد أطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك « (٢١) .

### المصرية ومخاطر العزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينات . كانت سريعة الاستجابة لموجبات التزوع للمصري لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين . أما الوفد ، حزب القومية المصرية العتيده ، الذي أسهم اسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية ، ازاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الاسلامية ، وزعزع بجامعته السياسية اركان الاحتلال البريطاني لمصر والسيطرة الأجنبية عليها . وكانت اهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار . ما وقر لدى المصريين وقتها - استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب - من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق في مواجهة الغزو الاستعماري الغربي ، وما وقر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين في مواجهة الاستعمار . وبهذا المنحى استطاعت حركة الوفد - بكفاية عالية - أن تحبط سياسة اثاره الطائفية بين المسلمين والأقباط ، وتحبط سعي البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة .

هذا الوفد بدأ في الثلاثينات يستشعر الخطر على مصر مما يجبرى في فلسطين . وكان يلحظ أن الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين . وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق في ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨ ، ان اقتراح جعل اليهود فلسطين وطينا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا ، وشارك حزب الوفد رسميا في المؤتمر الاسلامى العام الذى انعقد بالقنس في ١٩٣١ وشارك في المؤتمر العربى الذى انعقد بعده ، وألقى عبد الرحمن عزلم ممثلا عن الوفد رسالة الحزب ، وانتخب في عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وأنشاء مصرف عربى لمنع بيع الأراضى العربية الى اليهود بفلسطين (٢٢) .

وفى ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر ( قبل أن ينشق على حزب الوفد ) « أن وحدة الشرق هي الوقاء من خطر المطامع التى تريد أن تنفرد بكل دولة شرقية على حدها لنقضاء عليها وانتهابها وسهولة الفتك بها . فما من بلد شرقى الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية ومراميها . . أن وحدة الشرق هي ازاء هذه السياسات الاستعمارية السبيل الى درء خطرهما ودفع بلائها ومضاد مفعولها . . أن موجبات السلامة من خطر الاستعمار ووسائل الوقاية الناجمة من شره قيام هذا الاتحاد المنشود بينها ، وأنشاء هذه الروابط الروحية التى تربط اجزاء الشرق واقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أسوأ الأثر فى سائر نواحيه . . » ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوى

بين أقطار الشرق ، ، وأنه لا يوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب ، ولكن العقبات تأتي من ناحية ملوك الشرق وأمرائه وسلاطينه (٢٣) . اتخذت حكومة الوفد في ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطيني العربي . ونشأت في ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيوني أحد زعماء الوفد .

وفي يولية ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا الى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها ، حول الوضع في فلسطين ، فرد النحاس بأنه يبدي اهتماما بالغاً بفلسطين . وهو اهتمام يعود الى مسنوات سابقة . وأنه يناقش الأمر مع السفير البريطاني ورجال الخارجية البريطانية (٢٤) . وفي الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطاني « أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر في قيام دولة يهودية على حدود مصر إذ ما الذي يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم في سيناء فيما بعد ؟ » وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدي تجاه ما يجري في فلسطين، وأنها تؤيد الشعب الفلسطيني (٢٥) . وأن أهمية هذا الموقف في المجال المعروض لائتعلق بالأثر العملي له في تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق بالظهور المدى الذي بلغه الإدراك المصري للاخطار المحدقة بمصريته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لا يظهر في إطار هذه الدراسة ان كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربي . وأن المنهج المستخلص في دراسات هذا الكتاب ، أن الأمر لا يتعلق بمواقف « قبطي » أو موقف « إسلامي » ، ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية . والذين يتسق مع هذا المنهج ، أن يجري فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات السياسية . ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وأنه التنظيم الذي احتضن المفهوم القومي المصري واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره في نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معذرا أهدافه الوطنية على وفقها ، فقد نزع الى هذه الفكرة منذ الثلاثينات وتطور بها تطورا وثيقا يدل على تفتح النظرى لها ، وأنه لا يقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها ، ولا يرى تعارضا نظريا بينه وبينها . وقد كتب مكرم عبيد مكرتير عام الوفد والرجل الثاني فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالا في عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن « العرب والإسلام » في ابريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عن عروبة مصر التي تجد أساسها لها في الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والمصالح الاجتماعية الأساسية . وتكلم عن جهاد الأقطار العربية ، وامتداد أصل مصر الى الأصل السامي الذي هاجر اليها من الجزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها في حاجة الى تنظيم،



« لايجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمي الموارد الاقتصادية وتشجع الانتاج المحلي وتزيد في تبادل المنافع وتنسيق المعاملات » . وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة أو وطناً كبيراً يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها في خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالاً قوياً بالوطن الأكبر » (٢٦) .

بهذا يظهر أن التيارات السياسية الجديدة في الثلاثينات كانت تؤيد الانتماء المصري لجامعة أشمل ، اسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن في إطار الانتماء السياسي الأشمل . وأن الوفد افتتح نحو « العروبة » بدوافع إدراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيوني في فلسطين فضلاً عن المشاعر الاسلامية ، وأن مكرم عبيد بلور الموقف الفكري للوفد حسبما سلفت بالإشارة . وكان الحزب الوطني يقف في الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل ، واتجاهه لم يكن طارئاً . نية بمراعاة تراثه في هذا الشأن من أيام مصطفى كامل . ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضاً للانتماء المصري الأعم ، حريصاً على الجامعة المصرية الضيقة المانعة . إلا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، أو لقسم من كبار الرأسماليين ممن تربط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التي كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير ، كحكومة محمد محمود في ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقي في ١٩٣٠ (٢٧) .

### مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين في نسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربي للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . وادخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه ، كل حسب أهدافه وأسلوبه . فصارت جزءاً لصيقاً من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه إلى مصادره وإلى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أي حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد الاستعمار ، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلاً عن الكفاح المشترك . وجامع الدين الاسلامي الذي يربط بين الغالبية في كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا جامع مخصوص باعتباره ما يتضاف إليه من اشتراك في اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الإشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفت بهذا التعدد في المداخل في وعي جمهرة المصريين . وكما التقت تلك المداخل كلها في ثورة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصري بكافة عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء عصر الناهضة المستقلة ، التقت المداخل في الأربعينات على دلالة رئيسية ، وهي أن القومية المصرية لم تعد صالحة في ذاتها ، وفي

صينتها المعزولة الضيقة ، لم تعد صالحة كوعاء لحركة التحرير المصرية ذاتها .  
وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم  
فى تحرره وتقلعه .

استفتح الشعب المصرى كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية ( استسلمت  
ألمانيا فى ٧ مايو واستسلمت اليابان فى أول سبتمبر ١٩٤٥ ) . بموجة المظاهرات  
الضخيمة التى جرت احتجاجا على المشروع الصهيونى بفلسطين ، وذلك فى ذكرى  
وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ . قاد تلك المظاهرات الإخوان المسلمون ، وكانت  
المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلوبهم بمعركة  
فلسطين ضد الصهيونية ، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر  
الوطنية والدينية والشعوبية العربى النامى . وتحسرك لديهم الاحساس الواعى  
بالخطر مما يحدث فى البلاد المتاخمة . وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة  
التي يواجها فيها المصريون الاستعمار البريطانى ، كما أنها صارت أرض الاحتكاك  
المباشر بين الحركة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكى الواقع فى المنطقة  
العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث إيران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت  
الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارتك الاستعمارين البريطانى والفرنسى اللذين  
خرجوا مضطربين من الحرب ، وأن تقتنص بتزول العرب وتسيطر على مجارى المياه  
البحرية ، ورأت فى فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت  
الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوى  
الجديد الوالد .

وهنا تبدو نقطة نستأهل الانتفات الشديد والمداولة المتأنية . ولها أهميتها  
فى تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفى إطار الحركة  
الوطنية المصرية . الى أى مدى كانت دعوة الكفاح المصرى ضد الصهيونية فى  
فلسطين تشكل أهمية فى إطار الحركة الوطنية المصرية . وما قدر أهمية هذه الدعوة  
مندوبة الى الكفاح المصرى ضد الاحتلال البريطانى . الى أى مدى قدرت القوى  
السياسية المختلفة الخطر الصهيونى فى فلسطين على استقلال مصر وأمنها  
المستقبل . وإلى أى مدى أدركت بعضها أو كلها أنه ليس دون الاحتلال البريطانى  
خطرة على مصر .

منذ احتل الانجليز مصر فى ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية  
فى نطاق مقولة أساسية ، هى أن استقلال مصر منوط بجلء الانجليز عنها .  
ومنذ برمت اتفاقية السودان فى ١٨٩٩ ، انضاف الى ذلك مقولة أساسية  
أخرى تتعلق برئع السيطرة البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من  
منعمات استقلال مصر ومن موجبات انتهاء . ثم نجم الخطر الصهيونى فى  
اسماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريبا فى نهاية العشرينات . وكان  
إدراك هذا الخطر يتنامى حادثا بعد حادث ، دون أن يحتل مكانه فى بؤرة  
الإدراك الوطنى المصرى مع مسألتي الجلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب

العالمية الثانية . يمكن القول بأن النزوع التقليدي للحركة الوطنية المصرية بقي مقصورا على قضيتي الجلاء والسودان ، مادام لم يحل بعد ، وأن الخطر الصهيوني في فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحدود » وليس في « عقر البيت » . وهو خطر آت وليس خطرا نائما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الأولويات في السياسة المصرية في مسألتى الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو أنها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التي تستحق المداولة ، تتعلق بما لا شك ظهر من بعد في سياق التاريخ اللاحث ، بعد تحقق المشروع الصهيوني في دولة إسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضد مصر والبلاد العربية . هو استثمار استيطاني يملنا . كما تعلمنا خبرة الفرنسيين في الجزائر . . . والاوروبيين البيض في روديسيا وجنوب أفريقيا ، أنه نمط من الاستثمار أشد عتوا من أي احتلال عسكري أو سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنعة على الهيمنة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتوغل بتعديلات سكانية في الأرض المسلوقة ، باقتلاع السكان الأصليين وزرع جماعات سكانية مطعم ، مع عقب الوخم الآثار . ومن جهة أخرى فهو يستند إلى قوة الاستثمار الأمريكي الوافد ، وهو استثمار جديد وفتى لا تقاس خطورته بما آل إليه الانجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووهن ، سواء من النواحي السياسية أو الاقتصادية . وقد يكون لرجال الأربعينات أسوة بما صنع مصطفى كامل في بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطاني الفتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعاب على هذا التقدير أنه « بعدى » ، أي أنه يدخل في حسابه عند تقويم الظروف في مرحلة ما ، يدخل عناصر جدد بعد تلك المرحلة أو تراحت للمخاطر بعدما . وهنا تفضل التفرقة بين أمرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وإدراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولا اشكال في الأمر الأول ، وقد سلفت الإشارة إلى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمنها ، وأن مصر منذ الفراعنة لم تأمن على استقلالها قط إلا بنوع من التوحد السياسي مع الشام ، ولم تعزل عن الشام قط إلا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر إلا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد علي . واقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن في ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاستثمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين في ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهي ذاتها العملية التي بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصهيونية خلال الحرب العالمية الأولى .

أما الأمر الثاني وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فإنه  
ينبغي الاعتراف بان ما اتبعت مطالعته من الادب السياسى الوطنى لمرحلة  
الثلاثينات والاربعينات ، لا يتبىء بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة  
فى المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب  
الاستعمار الاستيطانى ، سواء فى أمريكا ضد السكان الاصليين او جنوب  
افريقيا ضد الافريقين او فى الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التى  
سلفت الاشارة اليها فى هذه الدراسة تؤكد أن الادراك المصرى لم يكن يتراخى  
عن أى خطوة تتخذ على ارض فلسطين للسهم المشروع الصهيونى ، وذلك  
منذ حادث حائط البراق . وماذا عساه يكون انظر فى هذا الشأن من تصدى  
التنظيمات الشعبية التى ظهرت فى الثلاثينات لهذا الامر كواحد من اهم  
اهدافها ومجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات  
ونموها ، مادام ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على  
قدر ما يستحق من أهمية . رغم ان الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا  
الامر حسبما سلعت الاشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية  
ادراكا لهذا الامر وتصديا له . واسندت من فكر الجامعة الاسلامية ما عوضها  
عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسى النظرى المحيط بالمشروع  
الصهيونى . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبى  
وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقائدى ، على استنبات أساليب للعمل السياسى  
تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون أكثر ملائمة فى التصدى للخطر  
الاستيطانى ، من أساليب العمل الوفدية السلمية المشروعة . والنقطة الهامة  
المعنية فى هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية فى بؤرة الاهداف الوطنية،  
من شأنه وجوب إعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسى فى خريطة القوى  
السياسية . وذلك لدى الجماهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان فكر الاخوان فى هذا المجال ، كان من شأنه أن يوقع العلاقة بين  
المسلمين والاقباط فى حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطنة الذى دفعوه قد  
يقتصر على المسلمين . واذا أمكن لايضاح هذا الفهم ، تبسيط التيارات  
السياسية الدائرة فى الثلاثينات والاربعينات ، يردها الى قطبين اثنين فحسب،  
حامع القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله الاخوان اذا أمكن  
ذلك ، فيمكن القول بان كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية ،  
ولكنه يفتقد الوظيفة التى يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب  
المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ،  
والثانى تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد  
الامن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربى لمصر . وبهذا  
لم يستطع أى من الطرفين ان يستوعب الآخر ، وبقي كذلك عصيا عن ان

يستوعب فيه : لأن كلا منهما يؤدي وظيفة تاريخية حيوية . وهنا يكمن سبب هام للصدع الذي عانت منه الحركة الوطنية والشعبية في الأربعينات .

### حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل في 15 مايو 1948 ، دخل الجيش المصري مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم ان الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبي منقطع النظير . يمكن القول بان قرار الحرب قد اتخذ لاتخاذ الملك والحكومة من الازمات التي وصلت عليهما كل سبيل في ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبي الكاسح للقرار ، وليس لمصدر القرار ، هو ما اكسب القرار شرعيته التاريخية . يمكن لحكومة ما ان تثير مشكلة لتحرف الانتباه عن ازماتها . ولكن هذا لا يعنى باللزام والمقتضى ان تكون تلك المشكلة مصنعة . يمكن ان تكون مشكلة حقة ، ويكون لحدوث الحكومة الى اثارها هو ما تقدره - خطأ او صوابا - من انها تستطيع ان تحقق فيهما كسبا يعوضها عن هزائهما في مجالات اخرى . او ان تلجأ اليها لما تنتجته اثاره هذه المشكلة بعينها من وسائل ، تمكنها من قمع حركة المعارضة او امتصاص قسم منها .

والملاحظ انه لم يوجد في تلك الايام تيار من تيارات السياسة المصرية ، به ادنى قدر من انجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين ، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجيء بيانه في الجزء الثاني من هذا الفصل . ولم يكن من بين ليارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدي للصهيونية . وأن المعارضة الوحيدة ذات الوزن التي ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصري الحرب ، لم تكن موجهة الى مبدأ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيوني القائم على استخدام السلاح ، ولا حتى الى مبدأ دخول الجيش المصري رسميا الحرب ، ولكنها كانت موجهة الى مدى ملائمة استعداد الجيش المصري - تدريبا وعتادا - لخوض الحرب رسميا ، ومدى ملائمة خوض الكفاح المسلح بواسطة المتطوعين الذين تمدهم الحكومة من غير ملائمة بالرجال والسلاح والتدريب ، وذلك اذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوب .

والملاحظ ثانيا انه ان كانت مصر خاضت هذه الحرب ، في ظل جامعة الدول العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن راية ترحلة العربية أو القومية العربية قد سادت في الحياة المصرية بعد . وقد اصدر قرار الحرب ملك ، أن داعبه الطموح الى زعامة العرب ، غساه ينجح في هذا الصدد فيما فشل فيه هو وآبوه من قبله في امر الخلافة الاسلامية ،

فلم تكن هامته تنصرف القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان في ظروفه وامكاناته . وشاركت الملك في قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والاحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطني من الوفد ، التبع الصافي للقومية المصرية ( كان السعديون انشاقا على الوفد ) . والاحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشارك في تأييد القرار جماهير المصريين بنياراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، ويرغم مصاركتهم ، مواقفهم للعادية للحكومة والملك .. ولنا ان نتساءل كيف يمكن لبلد ان يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته واحزابه ، ورغم انه يخوض في الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطاني ، وبحيط به الازمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن ان يؤيد الشعب عن بكرة أبيه قرارا كهذا ، الا ان يكون استشعر ابلغ درجات الخطر على كيانه السياسي ووجوده ، والا ان يكون موقنا ان المعركة معركته ، وان ما يحدث في فلسطين يهدد مصيره ذاتها . والحال ان مصريي الاربعينات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسي موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متمايزة ومعلنة ، مما يستبعد معه ان يكون في مكنة ملك مكروه ، او حكومة مبغضة ان تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرهما الى حيث لا يدركون . بل الحاصل ان الجماهير ايدت قرار الحرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد ان انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه احد اعضاء مجلس انشيوخ في ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية في حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا هي « والامم العربية » من جامعة الدول العربية ، فاجاب الوزير الوفدي ، وهو ابعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه في الوزارة وخصومه السعديين ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصري في فلسطين الى سياسات بعض ملوك العرب كالملك عبد الله ، والى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الاردني والعراقي ، اجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما اعفى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها في بعض اشد التأثير .. واذا كانت الدول المتجاورة تميل الان الى التكتل والتعاون في مختلف جهات الارض .. فما اولى الدول العربية اني تجمعها اواصر التنوير والجوار واللغة والدين والعادات والامال والالام ، ان تتكتل وتتعاون فيما بينها ، دفعا عن كياناتها وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك » . وضرب مثالا لاهمية هذا التكتل ما افادته سوريا ولبنان منه لتحقيق استقلالهما في ١٩٤٦ « ولن تنسى مصر التفاف الدول العربية

حولها ، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي . . . » في ١٩٤٧ . وكشف الوزير الوفدي بهذا الرد عن أن انتماء مصر إلى «الجارات العربية» أمر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية ، ويصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصري الذي لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية أو جيش عربي ما . وبهذه الكلمة أرشد الوفد قوميته المصرية إلى طريق القومية العربية .

### التحرر في إطار الحركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب أن الخطر الصهيوني على مصر الذي كان محتملا في الثلاثينات وأصبح وشيكا في الأربعينات ، قد صار خطرا حالا . عبر الإسرائيليون حدود مصر في معارك تلك الحرب ووطئت أقدامهم أرض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة في الغرب وبين القوات الإسرائيلية في الشرق . وبسبب وجود دولة إسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتنع السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

**أولهما :** كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون - من بداية هذا القرن - من عنصرين أساسيين ، الجلاء والسودان ، فانضاف إليهما فلسطين بعد -حرب ١٩٤٨ . ويلحظ أن خطاب العرش الذي ألقاه مصطفى النحاس بالبرلمان عند عودة الوفد إلى الحكم في يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم هرج على مسألة فلسطين قائلا : « أن الكارثة مهما عظم هولها ، فإن توهم عزائم العرب أو تزعم إيمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشؤونها وتثبيت دعائمها « ولن يكون ذلك عسيرا إذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هي العليا » .

وفي بدايات اجتماعات المباحثات بين الجانبين المصري والبريطاني حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية إلى السفير البريطاني في ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن أمرين ذكر أن الشعب المصري يجمع عليهما ، هما الجلاء والتنازع ووحدة مصر والسودان ، ثم أضاف « ولكي استكمل الصورة أود أن أشير بصراحة إلى مسألة ثالثة وهي مسألة إقامة إسرائيل في جانب مصر ، يجب أن أقول لك في إخلاص وصراحة إن الشعور العام هو أن بريطانيا قد أقامت هذه الدولة على حدودنا لتكون شوكة في جانبنا وخطرا يهددنا لكي لا نخطو مصر إلى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها النول اللائق بها ، وإن قيام إسرائيل » قد أصبح من المشاكل الكبرى التي تشغل بال مصر وبال النول العربية ، (٢٨) . وفي ٦ أغسطس ١٩٥١ ألقى وزير الخارجية بيانًا أمام البرلمان عن تطورات

المباحثات بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسألتى الجلاء والسودان ، عن « الاطماع الاشعبيه » التى لا يخفيها سياسة اليهود ، وذكر ان اتساع الهجرة مع ضيق رقعة ارض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا فى المستقبل القريب من ان تتشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها.. فهل نلام والحالة هذه اذا أحسنا خطرا جسيما يهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها . فعملنا جهد امكاننا على تلاقى هذا الخطر مستخدمين أبسط الحقوق وأوضحها وهو حق الدفاع الشرعى عن النفس » . وذكر فى النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين مسيرة الانجليز مع مصر فى أمور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

ثانيهما : بروز مشكلة تسليح الجيش المصرى بوصفها مشكلة سياسية ذات أولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من أهم النقاط التى دارت حولها المباحثات بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليح الجيش المصرى تناقش فى المفاوضات السابقة منذ ١٩٢٤ ، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر ، بمعنى ان مصر عازمة على اقرية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانيا . اما فى هذه المباحثات الاخيرة فقد استقلت مسألة التسليح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء ، وصارت مطلبا يتعلق بتأمين سلامة مصر فى مواجهة خصومها . لقد بدأت المباحثات فى ٥ يونيو ( حزيران ) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية . وفى اليوم التالى مباشرة حدد النحاس اقتراحاته فى اربع نقاط ، اولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويده باحدث الاسلحة والعتاد .. (مما) يقتضى أن تبادر بريطانيا بدل معونتها لاجابة مطالب مصر فى هذا السبيل » .

وفى اجتماع وزير الخارجية المصرى مع المارشال سليم والسفير البريطانى فى ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكك الوزير من ان الاسلحة القليلة المتفق عليها لم يسلم منها شيء لمصر ، والى الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانجليز فى اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالأولوية لمصر فى مدها بأسلحة ، واحتل هذا المطلب البند الثانى ( بعد مطلب الجلاء ) فى البيانات التى كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز ، فى هذه المباحثات ، منتقدة بشدة « المعدل المتساهل فى البطء الذى يقترح لتزويد القوات المصرية بالاسلحة والمعدات اللازمة لها » .. وتضمن بيان وزير الخارجية أمام البرلمان فى ٢٦ أغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الاسلحة التى تفاقدا معهم عليها ودفعنا بالفعل أكثر أثمانها ، ولا بالضجة التى يثيرونها بين الخين والحين فى مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكيد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبوننا الى كل مصدر من



مصادر الحصول على الاسلحة ليسدوا دوننا كل سبيل « . وكان وزير الحرية قد قام بجولة في اوروبا بحثا عن السلاح .

ويلحظ أن من بين الحلول التي طرحها الوفد أو سمح لها بأن تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه أن تستعيز بريطانيا عن قاعدتها في مصر بقاعدة في فلسطين المحتلة أو في غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، أن ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر : الى تناقض بين بريطانيا من جهة واسرائيل والولايات المتحدة من جهة اخرى . وبالمطبع لم يجمع هذا المعنى ، وسد السفير البريطاني السبيل اليه بقوله في أحد الاجتماعات « ان علاقاتنا باسرائيل لا تسمح لنا بالنظر في مثل هذا الاقتراح » . ثم استورد في الحوار محاولا الاستفادة من الاقتراح المصري بآثاره موضوع الصلح بين مصر واسرائيل لينضمنا مع الدول الأخرى المجاورة في حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية الى غزة ، بمعنى أنه تحسن الموقف حول اقتراح يربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع اسرائيل . برد صلاح الدين أن هذه المسألة « يصعب على الرأي العام قبولها أو تصورها وهي عقد صلح مع اسرائيل » (٢٩) .

### مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر في هذه المرحلة ، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية ، وانضمامها كشعبة ثالثة الى شعبتي الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الأهداف الوطنية لمصر في إطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضييق المسألة الفلسطينية في أهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسؤولية هذا التضييق . إنما هو التطور التاريخي للأحداث الذي بلور الأمر هذه الصورة في المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الإدراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصري تحتل في السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا اعتقد أنها احتلتها منذ أيام محمد علي في النصف الأول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل إثارة هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسؤولية ذلك . على أنه من المنطقي أن نسلم بأن قيام الثورة من داخل الجيش المصري الذي حارب في فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر إدراكا وأكثر الحاجة في التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية وأهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوي من بين الأهداف الستة التي أعلنتها أنشورة .

ولنا أن نستدل من قيام الجيش خاصة بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين

وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . ان اسباب قيام الثورة على النظام « الملكى الاقطاعى - المتحالف مع الاستعمار البريطانى » كانت متوافرة ، وهى تفسر طبيعا لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الاسباب لا تكفى تفسيراً لان يكون الجيش على وجه الخصوص هو من يتحرك قياما بهذه الثورة . الاسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ، ولكن السبب الفلسطينى - وقيام دولة اسرائيل - هو ما يفسر قيام الجيش بها . ولهذا الامر دلالة جد خطيرة ، اذا الملاحظ في التاريخ للمصرى منذ قيام ثورة احمد عرابى ، ان المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنى ، كانت هى الأساس والمختبر للسياسات الداخلية ولانظمة الحكم ، والموقف منها هو مصدر قوة الاقوياء وضعف الضعفاء في الساحة المصرية . ومن ثم فان قيام ثورة ٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن ان المسألة الفلسطينية صارت من اسس ومختبرات السياسات المصرية وانظمة الحكم ، وذلك بحسبانها قد صارت من مضامين حركة التحرر الوطنى المصرية . وكما كانت الشرعية السياسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة الاحتلال البريطانى ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك الحرب ، تقاس ايضا بمدى كفايته في مواجهة الخطر الاسرائيلى . وكان من اسباب سقوط النظام « الملكى الدستورى » السابق على ٢٣ يوليو ، بكافة مؤسساته واحزابه ، لا لانه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطانى ، فحسب ، فان ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال باكثر كثيرا مما كان يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لانه عجز عن حل الازمة الاجتماعية فقط ، فقد كان خليقا بالنظام الحزبى وبالحركة الشعبية ان يحققا في هذا المجال ما لا يقل عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو في البداية ، ولكن كان من اسباب سقوطه ان هذا النظام ، بكل تلك الظروف والاوضاع قد عجز عن ان يواجه الخطر الاسرائيلى على الأمن الوطنى لمصر . وحزب الوفد بقرارات فضاله السلمى المشروع في مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلا للتصدي لكفاح يستدعى استخدام القوة العسكرية ، ويستند اليها كضروره قومية .

وليس من أهداف هذا الفصل التاريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة لفلسطين وللائتلاء العربى لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد أن يتفادى هذا الأمر ، مادام ان تلك الثورة هى ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمى والشعبى بانتماء مصر العربى ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . ومادام ان هدف هذا الفصل هو قياس هذين المتطورين في اطار « المصرية » فقط .

ويمكن الاشارة الى ان ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت اوضاعها السامية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية

بشعبها الثلاث ، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر في ١٩٥٤ . ومن قبلها اتفاقية السودان في ١٩٥٢ ، وفي الوقت نفسه شرعت في التصدي للمشكلة الثالثة وهي فلسطين بحسبان ما يتهلد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ في هذا الشأن ان بدايات التحرك المصري الرسمي الى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعي وعسكري .

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثاق الضمان ، مؤتمر رؤساء اركان الجيوش العربية في اغسطس ١٩٥٣ والمجلس الاعلى للدفاع العربي في اكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الاسلحة والتعليم العسكري ببلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثنائية بين مصر وسوريا ومصر والسعودية في اعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما اثر في كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيوني والضغط العربي المشترك على العالم العربي لتزويد البلاد العربية بالاسلح وانشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ ايضا ان مشكلة السلاح صارت هي المنطق الاساسي للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب الى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسألة السلاح . فلما أريد لهذه السياسة في السبعينات ان تتحول مرة أخرى من الشرق الى الغرب طرحت مشكلة السلاح ايضا . وطرحت في هذه اللحظة بطريقة ان حلفاءنا « الشرقيين » لا يعطونا السلاح بالقدر الذي يأخذه عدونا من حلفائه « الغربيين » .. ومن ثم فان حلفاء عدونا افضل من حلفائنا ، وعلينا ان نتحول الى الغرب لانه افضل . ولم يمكن تحويل السياسة الخارجية المصرية الا بالارة هذا الموضوع الذي يركز عليه الأمن القومي .

والخلاصة ، ان فلسطين آلت الى ان تكون هي مضمون الحركة الوطنية المصرية . وان تحرير مصر لم يعد متصورا الا في اطار حركة تحرير عربي شاملة ، وان الحفاظ على مصر لم يعد متصورا الا في انتمائها الى الجامعة الوطنية العربية . واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد الا ان تنزل مصر لسفرد بها اعداؤها، وضرب فكرة العروبة في مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وان كان يمكن ان يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الاسلامية ، فالانتماء الأعم لمصر لم يعد في المقدور تجنبه . والبديلان المطروحان شعبيا ووطنيا ؛ هما اما الجامعة الوطنية العربية او الجامعة الدنية الاسلامية ، وكان هذا الامر قد انقسم في الخمسينات ، ولكنها مسألة تعود . وخبرة التاريخ المصري ، تطرح نفسها من جديد في وعي المصريين . ولعل هذا الامر يكون مجالا للمداولة في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

## المراجع

- (١) العالم العربي والأمن القومي المصري • خيرى عزيز • مجلة الفكر العربي • العددان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) - ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨ • السنة الأولى
- (٢) العالم العربي • المرجع السابق •
- (٣) الحركة السياسية في مصر • طارق البشري • (القاهرة ١٩٧٢) • ص ٢٣٤ • كما يراجع كتاب • الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل • • د. محمد عمارة • بيروت ١٩٧٦ •
- (٤) سعد زغلول يناوئى الاستعمار • طارق البشري • (القاهرة ١٩٧٧) •
- (٥) الاستعمار الأوروبي لأفريقيا في العصر الحديث • د. زاهر دياش • ص ٢١ •
- (٦) التجربة والخطأ • حليم وايزمن • الترجمة العربية • ص ٣٦ •
- (٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 128-129.
- (٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125-126.
- (٩) Britain and the Arab States, Seton-Williams, p. 123.
- (١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ • إبراهيم أمين غالى (تراجع لخصوص هذه المسألة في الكتاب : ص ٣٦٨ - ٢٧٥ •
- (١١) سيناء المصرية • المرجع السابق • ص ٢٨٠ - ٢٨٦ •
- (١٢) التجربة والخطأ • المرجع السابق • ص ٦٣ - ٧٠ •
- (١٣) التجربة والخطأ • المرجع السابق • ص ٨١ •
- (١٤) اتجاهاات الصحافة المصرية لواء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ • د. هواتف عبد الرحمن (رسالة دكتوراه لم تشر به • وقد تضمنت الدكتوراة لزالة فاطمعتى عليها ) • ص ٩٦٦ - ٩٦٧
- (١٥) Britain and the Middle East, Sir Reader Bullard, p. 71.
- (١٦) سيناء المصرية • المرجع السابق ص ٣٦٨ •

- (١٧) سعد زغلول .. المرجع السابق . راجع الفصل الخامس بالسودان .
- (١٨) صحيفة الإخوان المسلمين . غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ هـ .
- (١٩) صحيفة التندير ٢٨ جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ .
- (٢٠) صحيفة المصلحة ١٣ يناير ١٩٣٤ .
- (٢١) صحيفة عصر الثلاثاء ٧ مارس ١٩٤٠ .
- (٢٢) تراجيع يفيء من التخصيل في « الحركة السياسية » .. المرجع السابق ، ص ٢٤١ - ٢٤٨ .
- (٢٣) الشهيد أحمد ماهر ، تصنيف سعد إبراهيم أبو رواع ، الجزء الأول ، ص ٩٧ .
- (٢٤) مطايع مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٠ يولية ١٩٣٧ .
- (٢٥) الجامعات المصرية .. د . عواطف عبد الرحمن ، المرجع السابق ، ص ١٨٣ .
- (٢٦) للكرميات ( مجموعة خطب وبيانات ) جمعها أحمد قاسم جودة ، ص ١٤٦ .. الخ
- (٢٧) تراجيع يفيء من التخصيل في « الحركة السياسية » .. المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٤٠ .
- (٢٨) معاصر المحادثات السياسية والذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة ، مارس ١٩٥٠ - نوفمبر ١٩٥١ ، طبع وزارة الخارجية المصرية ، ص ٢٢ .
- (٢٩) معاصر المحادثات .. المرجع السابق ، ص ٢١١ - ٢١٣ .



## ٢- الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات أيضا ، ظهرت الحركة الشيوعية كواحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار ، وأغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة ، تتعلق بالمضمون الاجتماعي لحركة التحرير الوطني ، والتصنيف الطبقي للمجتمع ، والتأكيد على التحرر الاقتصادي من الاستعمار جنبا الى جنب مع التحرر السياسي ، فضلا عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذي كان له اثره في انضاج الفكر السياسي المصري ، فيما تلا الأربعينات من أعوام ، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية في ضوء ارتباطها بحركات التحرير الوطني ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسي بالتحرر الاقتصادي والتنمية الاقتصادية المستقلة .

على أن المهم في الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والأقباط وذلك في إطار مفهوم الجامعة السياسية . ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الأقباط خاصة . وكان في الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوي لتنظيماتها ، كان فيها من الأقباط مثلما فيها من المسلمين ، سواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشكيلاتها على مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو أن مسألة المسلمين والأقباط قد حظيت باهتمام فكري ما من مفكرى التيار الشيوعي ومنظميهِ في مصر . أما مورس عدم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسي . كما لا يبدو أن برنامجا لتنظيم في هذا التيار قد عالج أمرا كهذا .

وأن ما يستحق الوقوف لزائم ، ليس الموقف الفكري والتنظيمي للحركة

الشيوعية من مسألة الاقباط والمسلمين ، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الاطار الذى يحكم هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ فى بناء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الاسلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر .

ويمكن القول بأن كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد اتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها فى ضوء موقف فكرى التزمته فى بناء ذاتها . ويمكن القول أيضا ، أنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فإن واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من امرين ، الجامعة السياسية الوطنية، أو الجامعة السياسية الدينية، كل هذا الا ما كان من امر الحركة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينات ، لأنها بشكل عام جاوزت هذا الصراع ، وقفزت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم فى حله خلال هذه الفترة ولا أنضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيذا للتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسى بطبيعة الحال . وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقي للمجتمعات، يبرز على حساب التصنيفات القومية . يكاد يؤكد أن للجامعة القومية مضمون طبقي برجوازي ، وفقا للفكر السائد فى الأربعينات ، ويرفع شعار « الأمية » ، توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . ويغير الدخول فى جدل نظرى حول هذا الأمر ، فإنه اذا كان لهذا الأساس وظيفة تضاللية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوروبا خاصة ، لئلا تنساق الشغوب ، وراء صراعات لا تفيد الا الطبقات الحاكمة ، ولكى تتضافر هذه الجهود فى مواجهة « أمية » النظام الرأسمالى ، فإن هذا الأساس النظرى كان يحتاج الى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التى تخوض صراعها التحريرى الوطنى ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طمعتين عاملتين فى بلدين أحدهما مستعمر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، أحدهما يخوض صراعه التحريرى الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقاربت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز . وأن الأبتئية التاريخية والحضارية والموروثة . فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة الجغرافية السياسية ، كل ذلك يبقى مميذا للجامع القومى كجامع سياسى ، لا ينطمس الا لحساب جامع قومى آخر .

وقد أدرك بعض كبار مفكرى الماركسية هذا الأمر ، وأولوه بعض اهتمامهم . كما أدركته الحركات الشيوعية فى بلاد التحرر الوطنى، التى كسبت



فيها الحركة الشيوعية أصالة وتميزا بواها مركز القيادة في حركة التحرير الوطني ، كالصين ويوغسلافيا مثلا .

على أن الذي حدث في مصر ، أن العنصر القومي قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للأمية تميز بالتضخم الشديد ، وذلك حتى في إطار الفهم الماركسي التقليدي لحركات التحرر الوطني . ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التي لا يست الحركة الشيوعية في مصر والبلاد العربية ، والتي حدث كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمي ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية . وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبي اليهودي في قيادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب إلى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبعثر في سرعات تنظيمية ، تمصيرا للحركة الشيوعية ، وضد الوجود الأجنبي اليهودي في قياداتها .

يذكر أحمد صادق سعد : أن الحركة الماركسية نشأت في الأوساط المثقفة ثقافة غربية ، وظلت محصورة فيها وفي مراكز صغيرة من الفئات العمالية . ، ، ، ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعلمين في المدينة والريف ، ، ثم يوضح أثر هذا التزوع الفربي : لم تنتبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب - الفلاحين - التي كانت الطبقة العاملة وما زالت مرتبطة بها بحبل سري قوي ، ، وأن الحركة الماركسية : لم تستوعب تراثه الخاص ( الشعب ) وأساليبه التقليدية وإشكال هيئاته ، ، وأن الفكر الماركسي ظل : إلى درجة كبيرة أمرا منفصلا عن الطريق الخاص الذي يمكن أن نسلكه مصر نحو الاشتراكية ، ( ١ ) .

ويذكر إلياس مرقص : أن عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية في المنطقة العربية ، هو أنها نشأت أول ما نشأت على يد أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية أو الطائفية وفي أوساط هذه الأقليات . وأما إذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمج الحركة الشيوعية بالحياة أو بانحراف أصولها ، وإنما هدفنا تقرير الحقيقة التالية : أن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التي حالت دون تحقيق الاندماج الضروري بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية ، بين العقيدة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية ، ، ثم يشير إلى نقطة أخرى : أن مبدأ إخضاع النضال في كل بلد لصالح البروليتاريا العالمية ، ارتدى أكثر من أي وقت مضى ، شكل خضوع وثيق لصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول ( الاتحاد السوفيتي ) وقائمه الملهم الذي حقق النصر على الفاشية الدولية ( ستالين ) ، ( ٢ ) .

## الحزب القديم :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، الى المادة التاريخية الغزيرة التي أخرجها الدكتور رفعت السعيد في خمسة كتب صدرت له في السنوات العشر الماضية (٣) . ووجه الحرص في هذا الاستناد ، أن هذه الكتب جمعت أوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وأنها صيغت كمؤلفات تاريخية . من وجهة نظر جاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتماء الفكري والسياسي والتاريخي لها ، والى اعتبار تاريخ هذه الحركة في مصر هو مقياس النظر السياسي ومحك التقييم التاريخي للاحداث عامة . ووجه الوفرة في المادة التاريخية أنها كافية لفهم المواقف والاحداث ، ووجه الفائدة في إثبات وجهة نظر الباحث أن لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف ، بحيث يمكن إعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان الى حجبتها .

والحادث أن كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية في البلاد العربية منذ العشرينات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للاوضاع المحلية، وعن شططها في الانتماء للحركة الشيوعية الدولية ، شططا أفسد عليها بعض حمها السياسي في ادراك متطلبات حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار . مثلما أثير عن الحزب الجزائري الذي خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه ومثلما أثير عن الحزب السوري اللبناني . ولا يظهر ان الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسي يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتوافر لها الوجود الفعال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعي الانجليزي كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية في فترة الاحتلال البريطاني لمصر ، على خلاف أثر الحزب الفرنسي في كل من سوريا ولبنان والجزائر في فترة الاستعمار انفرنسي لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة ان الحركة المصرية قد تواكب ظهورها انفعال في الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية . فصارلت المسألة الفلسطينية مما لا يسـهل اغفاله في تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسس الحزب الشيوعي اللبناني في ١٩٢٤ تقريبا ، من يوسف يزبك وفؤاد شمالي وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الاممية الشيوعية » وما لبثت لجنته المركزية أن شكلت من خمسة أعضاء هم « ارتين مادونيان ، هيكازون بوبادجيان ، يوسف يزبك ، فؤاد شمالي ، حاكوب تير » . وكان الأخير يهوديا روسي الأصل قلم الى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب ، « وفي فلسطين تأسس الحزب الشيوعي على يد نفر من اليهود الروس ، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زيام » .

وكان تعتبر من أبرز خبراء الكومنترون بشئون الشرق العربى . أما فى الجزائر وبلدان المغرب العربى ، فقد كانت المنظمات الشيوعية شبيهة فروع محلية للحزب الفرنسى الذى تأسس فى ١٩٢٠ (٤) ، ويظهر من هذه الاشارة أن كان ثمة وجود يهودى فى قيادة الحركات الشيوعية فى بلاد الشام . وهى البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

أما عن مصر ، فيذكر الياس مرقص أن ظهرت فى العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسنى العرابى وروزنتال وأنطون مارون وسلامة موسى ، بمشاركة عدد من موفدى الكومنترون وجليهم من اليهود الروس ، أمثال أفيجطور وناداب وآخرين » وأن الحزب « ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والاجانب ، وسار على نهج يسارى متطرف فحارب حزب الوفد وسعد زغلول » (٥) ، ويذكر د . السعيد أنه ما أن أفرج عن حسنى العرابى بعد القبض عليه فى ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترون ( الدولية الشيوعية ) ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعى ، وكانت الخطة وهى الاستغناء عن الكوادر الأجنبية والاعتماد قدر الامكان على ايفاد كوادر مصرية ، وعملية على الأخص للدراسة والتدريب فى جامعة كادحى الشرق بمسكو ، . ويبدو أن موقف العرابى هذا بر عليه عداه الكثيرين فيما بعد . حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسرائيل عليه .

وعلى أية حال ، فقد كان من بين من سافر الى موسكو للدراسة وقتها ، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعى (٦) ، ومنهم محمد عبد العزيز الذى عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصرى ، ثم ظهر أنه عميل للشرطة . وهذا العميل الذى تولى قيادة الحزب ، كان أحمد اليونانين هو من رشحه للقيادة ، ويقال أن الكومنترون هو الذى عينه (٧) .

أتيج للدكتور السعيد ، أن يجمع فى كتبه أقوالا لمن أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، أن حسنى العرابى كان يهاجم الأحياء بشدة وخاصة اليهود ، ويحكى عبد الرحمن عن تجربته فى موسكو « كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ويحكى عن نشاط الحزب المصرى « لكن اليهود والأجانب لعبوا دورا سيئا وأضرروا بالحزب ، وبالعمل الحزبى . لقد حذر لينين من الصهيونية ، قال أنها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على أهمية تعريب الأحزاب الشيوعية فى البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر اجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال ، وحتى الكومنترون عندما أرسل مندوبا الى مصر أرسل ( أفيجطور ) ، وهو زوج ابنة روزنتال ، وكان هناك

شخص يهودى عربى فى الكومنترون مسئول عن الشرق الأوسط كله اسمه ( أبو زياد ) وكان خطيرا جدا ٠٠٠٠ كان لا يريد أن يتولى أى عربى منصبا قياديا فى أحزاب الشرق الأوسط . كان يساعده عدد من اليهود فى الكومنترون وكان شخصا لبقا . كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا ننسأدى ( اراييزاتسيا ) أى التعريب تهاجمنا بشدة . بل أنهم عملوا لنا نقدا لأننا رفعنا شعار ( اراييزاتسيا ) وأنا شخصا حركت أمام هيئة الكومنترون . أبو زياد قال فى المحاكمة أن العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون ٠٠٠٠ لكن بعد ذلك حدث تطهير فى الكومنترون وأبعد ٧٠ شخصا صهيونيا ، وهذا يؤكد مخاوفنا ، ( ٨ ) .

كما يحكى محمد دويدار ( كان عاملا بالسكة الحديد وانضم للحزب الشيوعى فى ١٩٢٧ وسافر الى الاتحاد السوفيتى للدراسة الماركسية ) ، « الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل . كان المصريون أقلية ( حوالى ١٢ شخصا ) ، وكان هناك حوالى ٣٠ فلسطينيا وآخرين من الجزائر ومراکش والمراق وسوريا . لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود . كان معظم موظفى القسم الإداريين والمترجمين من اليهود والعرب أيضا ، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر فى ذلك ، وأعلمنا أن هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية ٠٠٠٠٠ وباختصار خضنا نحن المصريين صراعا ورفعنا شعار ( اراييزاتسيا ) أى التعريب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة فى الجامعة بحجة أننا شوفينيون واعداء للسامية . وللأسف فإن العناصر العربية الأخرى رغم ثورتها ، إلا أنها انجرفت فى التيار وشاركت الآخرين فى حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذى أدى الى عزلنا والى هزيمتنا فى معركة التعريب ٠٠٠ »

« كان المسئول عن القسم العربى يهودى من أصل روسى هو أبو زياد واسمه الحركى ( حيدر ) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك أيضا مسئول آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على أن يدخل الى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كمشرفين على القسم العربى ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة ٠٠٠٠ وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة وكثيرا ما كانوا يقتلون من شأننا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أتهم جميع اليهود ، لكننى أكاد أوقن أن بعضهم كان عميلا صهيونيا بينما كان هناك يهود مخلصون ٠٠٠٠ وباختصار فأنتى اعتقد أن ثمة عناصر كانت تعتمد اختيار الطلبة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح ، وأشار الى العناصر التى كانت تقاوم التعريب وأضطهاد الكوادر العربية فى الحزب الشيوعى الفلسطينى ، فلما أثار دويدار هذه المسائل أنهم بأنه « برجوازي صغير » . »

ثم حكى عن قصة عودته الى مصر « الحقيقة أن العناصر المعادية التى اشرت اليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية الى بلادها ،

وذلك، حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم ٠٠٠ والذي يصمم على العودة كانت سبب في وجهه الطرق بحيث يدمر وهو في طريق عودته ٠ فمثلا محمود حسنى العرابى كان في موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب ( المصرى ) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلا منه ، فلما طلب العرابى العودة أعطوه تذاكر السفر دون أية نقود ، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة الى مصر الا عبر جولة في البلاد العربية ، على أنه بعد عودة دويدار الى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضى وآخرين و « اتصلنا جميعا بهنرى كورييل وانضمنا الى تنظيمه » (٩) ٠

هذا عما كان يحدث للشبيوعيين المصريين والعرب في موسكو ، أما ما كان يحدث في مصر ، فيذكر الدكتور القاضى « وكان يأتى موفدون عن الكومنترن ولكن بكل أسف كان أغلبهم من اليهود » (١٠) ٠ كما يحكى ادوارد ليفي ( محامى مختلط بالاسكندرية ، ماركسى ، ولد في ١٩٠٢ ، واعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في ١٩٥٦ ) عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية في ١٩٢٥ ، أن كان أعضاؤها يونان ويهود وشوام وقليل من المصريين الاقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دورا في التنظيمات الماركسية التى ظهرت بعد ذلك ، وان ليون كاسترو الصحفي الذى كان على صلة بسعد زغلول في العشرينات ، ظهر ككادر يسارى ولعب دورا في اتحاد أنصار السلام في ١٩٣٧ وصار صهيونيا ، وان لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم « فى الأساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك أيضا انجليز كثيرين ، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم ٠ لقد خشيت من وجود الانجليز » (١١) ٠

### البدايات الأولى :

فى ١٩٣٤ أسس بول جاكو دى كومب ما سمي « اتحاد أنصار السلام » ، الذى جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسين الانجليز ، وبأغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع العالمى للسلام الذى يدعو الى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة الى الحرب ، وكان دى كومب شابا صويسريا تعلم فى ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعى الألمانى ، وجاء الى مصر مع أبيه صاحب شركة المفاولات ، لاداء بعض أعمال الشركة بأسسوان ٠ ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الإيطالية وغزوها للبحشة ، ضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أثنتهم السفارة الأسبانية بمصر ٠ وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وصافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقي عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية (١٢) ٠

ويحكي دى كومب أنه بعد حل الاتحاد ، ظهرت « جماعة البحوث » من نحو ثلاثين شخصا أجنبية أو مصريا ذا ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصرى . وفى ١٩٤٣ أصحروا كتابا بالانجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الانجليز .

ويذكر « الحقيقة » أن أحد العوامل المساعدة أن الانجليز كانوا يرحبون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، وأن ليون كاسترو الذى اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة فى هذه الأيام ، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بما فيهم الشيوعيين » ، ثم ذكر عن كاسترو وأمثاله « أظهروا أنهم فى خوف شديد من جماعة الاخوان المسلمين » (١٣) .

من مجمل هذه الوقائع ، يظهر أولا أن هؤلاء اليساريين الأجانب ظهروا سياسيا فى مصر كجزء من الحركة الأوروبية المعادية للفاشية ، وهم اذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة أخرى جرت « وراء الحدود » أيضا فى فلسطين عام ١٩٣٦ . ويظهر ثانيا ، ان كثيرا منهم كان - على يسارته - صهيونيا ، يصادى الفاشية فى الأساس من حيث ممارساتها ضد اليهود ، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا . ويظهر ثالثا ، أنهم وجدوا ترحيبا من الانجليز بنشاطهم فى مصر .

ولا جناح على أجنبى أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا أو منفيا ، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول أن نشاطهم بمصر امتد الى الحياة السياسية المصرية مما سترد الإشارة اليه واضحة . والثانى أن يساريه الكثير من يهودهم - وهم كثر - امتزجت بالصهيونية وهى حركة موجهة فى الأساس ضد الوطن العربى ومصر ، والثالث أن ترحيب الاحتلال البريطانى بنشاطهم فى مصر ، لم يقتصر على نشاطهم ضد الفاشية الأوروبية فى الدوائر الأجنبية ، ولكنه كان « خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، أى أنه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها .

ويحكى ايلى ميزان ( أخو زوجة دى كومب ، موظف بشركة الاعلانات الشرقية ، أحد مؤسسى تنظيم ايسكرا . اعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى السنة التالية ) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم فى المانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت فى مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالدعاية ضد النازى والدعوة لمقاطعة البضائع الالمانية « كانت اللجنة مكونة اساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين ، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشعب المصرى » (١٤) .

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح اوروبي الأصل اوروبي الدلالة ، وبهذا فإن جمعية كتلك ، لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية ، يوصف أن الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادي ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية في الأساس للمسيك النازي ضد اليهود . لذلك لا يبدو مقنعا ماصور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من أن النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطي المضاد ، وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية في عدد من التجمعات والاندية ، (١٥) . وأن ما يقال عن النشاط الفاشي في مصر غير واضح الدلالة ، أن كان المقصود به استبداد الملك ونفوذ الاحتلال ، لهما قديمان من قبل الثلاثينات ، ولا يؤثر عن الجانب واليهود أنهم اهتموا بمقاومتها ، بل لعلهم كانوا بسببها في عافية . وأن كان المقصود ما ظهر في مصر في الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاة ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشاكل المصرية ، يمكن أن يجري تقييمها بالموازين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب أو الخطأ بشائنها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » . وأن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الأوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية في بلد المهجر .

يقول دي كومب ، أن « الحزب الشيوعي الفرنسي ، كان يرى أنه يمكن لكوادر أجنبية أن تقود العمل الحزبي في بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العمل في الجزائر » . وهذا موقف خاطئ . ولوقفت هذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي قبولي عضوا فيه . . . . . ويذكر « كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودها » ، ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ في مصر بعد تنحيته (١٦) . فلما تقدم الألمان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزح كثير من اعوان دي كومب الأجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا أحمد صادق سعيد ويوسف درويش وريمون دويك ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » ، وبدعوا نشاطا عماليا تمهده يوسف درويش ومحمود العسكري في لجنة العمال للتحرر القومي ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وأنشئت مجلة الفجر الجديد التي رأس تحريرها أحمد رشدي صالح (١٧) .

ومن جهة أخرى وجد شاب ايطالي الأصل هو مارسيل اسراييل ، كان يستهدف إنشاء حزب شيوعي «تحرير الشعب» ، وكان عضوا باتحاد أنصار السلام ، ثم خرج منه مع ريمون أجيون وراؤول كورييل ( أخو هنري كورييل ) وفتاة يونانية لا نشاء تنظيم شيوعي . وفي أوائل ١٩٣٩ كون مارسيل اسراييل وراؤول كورييل وهنري كورييل وريمون أجيون وعزرا هراي والأنسستان استرستون وهنرييت أرييه ، كونوا « الاتحاد الديمقراطي » .

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار « التمصير » في اتحاد أنصار السلام ، فضلا عن جماعة من الإيطاليين المناهضين للفاشية وبعض المصريين ، وأن هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه « جماعة سرية ماركسية تشكون هي الأخرى من اجانب وحدهم » ، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصري للاتحاد ، ثم يجرى الاختيار منهم للتنظيم السري الماركسي (١٨) .

ثم يذكر أنه ما لبث أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنري كورييل الذي رأى ضرورة البدء في تأسيس تنظيم شيوعي يرفع شعار التمصير ، والثاني اتجاه هليل شوارتز الذي رأى « أن شعار التمصير شعار شوفيني ( أي قومي متعصب ) وأنه لا فرق بين مصري وأجنبي في صفوف حركة أممية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل اسراييل الذي يقول بالتمصير « لكنه يتشدد الى درجة منع الأجانب من المشاركة بأي دور قيادي » . فانشأ الأول « الحركة المصرية للتححر الوطني » ( ح . م ) ، وانشأ الثاني « ايسكرا » ، وانشأ الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطي ، وحل محله « المركز الثقافي الاجتماعي » بحركة كورييل . فلما أسس كورييل ( ح . م . ) لم يعد المركز الا مجالا لنشاط الأجانب . كما انشأ نادي « الثقافة والفراغ » يهيمن عليه مارسيل اسراييل وزوجته جانيت ، اللذين كانا على صلة بهيئة شيوعية فلسطينية ، وأغلق النادي في ١٩٤١ ( ١٩ ) .

وكان مارسيل اسراييل وتنظيمه الذي يصر على « المصرية الكاملة » للقيادة ، كان يركز في دعوته السياسية على المادية الجدلية ، أي الدعاية ضد الدين ، وبلغ الأمر الى حد محاولة نشر هذه الدعوة في المقاهي مما تعرض بسببه أحد الأعضاء للضرب ( ٢٠ ) .

٢٠٠- ويقال أن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الحبز والحرية » ، فيها أنور كامل وفتحي الرملي وأسمد حلیم وصالح عرابي وعبد العزيز هيكل ، وأنه كان يمد أنور كامل بالمال ( ٢١ ) . على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، ويذكر أسمد حلیم أنه في ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب أكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة ، وبدأنا نحشد في ندوات ( الفن والحرية ) عمالا وكادحين ، وخلق هذا رد فعل » ريدا التفاوت والتناقض واضحا . هم أغنياء أرستقراطيون ومثقفون ونحن فقراء ، وحدث تمايز بدأ قادة المجموعة لا يرحبون بحضورنا . ومن هنا برز التساؤل لماذا لا تؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا ، ونشأت الحبز والحرية ( ٢٢ ) . كما يحكي أنور كامل « لم يكن معنا اجانب مطلقا » . والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية .. لكنني لم أكن أرتاح اليهم ولم أكن أتصور أن أجنبيا مهما كان اخلاصه ، يمكن أن يصبح زعيما



لحركة شعبية مصرية . . . « لكنني وزملائي جميعا صممنا على أن تكون ( الحبز والحرية ) حركة مصرية ١٠٠٪ ، « انهم اتهموني بالشوفينية ، « في ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة ، الاتحاد الديمقراطي ، معارضة العداء للسامية ، وحركات وأندية وجماعات أخرى عديدة أجنبية وغير واضحة الاتجاه ، ولم تكن تفهم ماذا يريدون بالضبط . »

وانكر أنور كامل تماما أن مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة ويقول «حلال وجودي في السجن (١٩٤٠ - ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التي أجمعها ، فاعود لابذل جهدا في اختيار عناصر جديدة ، وبعد قليل اعتقل من جديد . . . « أنا لا أستطيع أن اتهم هؤلاء الأجانب ، لكنني فقط أرفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية . والغريب أنهم لم يكتفوا بالمشاركة في الحركة ، وإنما كانوا يهيمون على قيادتها » (٢٣) .

أما عن إيسكرا ، فيحكى إيلي ميزان « أنا اتصلت بالاتحاد الديمقراطي . . . وهو كان تنظيم مفتوح بعكس جمعية السلام ، وأنا وهليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنري كورييل في الاتحاد الديمقراطي ، « وفي يناير ١٩٤٢ اتصل بهم كيبيرو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام وقابلهم بيوناني دعاهم لإنشاء حزب شيوعي « وعلى الفور قررنا البدء في تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية » .

ورغم أننا لم نعرف من هو اليوناني الذي لبوا ندائهم على الفور ، فقد كانت هذه هي بداية إيسكرا ، الذي تكونت أول لجنة مركزية له من « إيلي ميزان ، هليل شوارتز ، ماكس لوديت » . ويحكى ميزان أن كان المقروض اشتراك كورييل معهم « ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا أن كورييل سبق اعتقاله بتهمة الشيوعية وأنه مكشوف للبوليس . . . وأنه لا يتبع قواعد الأمان ، وهكذا استبعد كورييل من القيادة » (٢٤) . ويلاحظ أن إيلي ميزان ذكره صادق سعد بقوله أنه كان شابا بارزا في جمعية طلابية اسمها « الاتحاد الطلابي العالمي لمكافحة الالسامية » بالقاهرة ، وأنه « غمض عينيه عن النشاط الصهيوني الذي كان يجري في هذه الجمعية الطلابية وحولها » (٢٥) . وكان لصديق الصلة بشوارتز ومن مؤسسي إيسكرا معه .

كما يلاحظ أن شزارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس إيسكرا ، ولعل ذلك ما دفع كورييل إلى المتابعة بالتمصير لينشئ تنظيمًا آخر . ووجه هذا الاحتمال ، أن الخلاف بين الرجلين حول « التمصير » ، أن جاز أنه حقيقي فلم يكن بالأهمية التي تبرر انشاء تنظيم آخر ، مادام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية في أيدي الأجانب . والمهم أن رواية ميزان تظهر أسبقية نشوء إيسكرا على ( ح . م . ) بدليل استبعاد

كورييل ، واذا صح قول الراوى فان استبعاد كورييل قام على دعوى الألمان التنظيمى ، لا على الخلاف حول التصدير .

وبالتسبب لنشأه ( ح . م ) ، يذكر دى كومب « واستنادا الى تأييد مارتى كون كورييل ح . م » (٢٦) . ومارتى هذا كان عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى ، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكورييل . ولما طرد كورييل من مصر فى ١٩٥٠ ، وسافر الى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسى وبارتى وقسم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر . وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب ( الفرنسى ) يطرد مارتى ويتهمة بالإنجوسية ، فكتبنا تقريرا الى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتى . وبعد أيام فوجئنا بالامانيتية ( صحيفة الحزب الفرنسى ) تنشر تقريرا للمكتب السياسى يقول أن مارتى كان على علاقة بثنين من المصريين مشكوك فيهما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى « (٢٧) » .

وعلى أية حال فان صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسى قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فان تأييد مارتى فى البداية لكورييل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التصدير على يد كورييل .

ويحكى كورييل أنه فى ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج « وقبل سفرى اتصل بى مارسيل اسرائيل ، وكان معه مجموعة من حوالى عشرة أشخاص كانوا مجرد برجوازيين صغارا ، كنت أنا برجوازيا . والبرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هى اتساع الأفق . وأحسست أنهم مجموعة من ضيقى الأفق ، مجرد موظفين صغار . . . وأحسست بالقرف منهم » ، ويذكر عن نشاطه السياسى « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى : شيوعيون أجانب قادمون من الخارج ( مدرسين أساسا ) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر . . . ( وبعد ذلك بمدرسين مصريين ) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » .

ويحكى عن سنة ١٩٤٢ « فى البداية كنا وحدها . . . فى أبان حوادث فبراير . . . طبعنا منشورا باللغة العربية نقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الانجليز ، وخرجت لاوزعه بنفسى وجورج بواتييه » . ويذكر أن ايسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادى الفاشية والانجليز معا ، ولما اعتقل فى ١٩٤٢ « استغلت فائدة كبرى . لقد مارست احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة . . . أحسست احساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تروج بحركة وطنية عارمة » (٢٨) .

ومن ناحية أخرى ، فإذا كان غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها

أجانب ويهود . فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبثت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخية المتاحة ، يمكن الإشارة الى « منظمة القلعة » ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية اشخاص ، خمسة منهم طلبية بالتأوى فضلا عن طالب أزهرى وعامل وحرفى . وقد اتصلوا بالفكر الماركسى من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكى بعبد العزيز هيكى وأتور كامل عضوى « الحيز والحرية » . وفى فبراير ١٩٤٢ كونوا منظماتهم التي تستهدف الاستقلال الوطنى والاقتصادى والتاميم . ورغم عجز المنظمة الفنى من حيث انطباعة والصحافة ، أمكنها النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين فى الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين الى الريف فى لجازاتهم . وبلغ عدد أعضائها فى ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا . كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم ، ما لبثت أن جذبت الى التنظيمات الأخرى وايسكرا خاصة عن طريق شهودى . عملية الشافى فى ١٩٤٧ (٢٩) .

كما يمكن الإشارة الى مجموعة كانت من امتدادات الحزب الشيوعى القديم ، كان منها د . عبد الفتاح القاضى ، ومحمود حسنى العرابى الذى انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار ود . حسونة ، وانضم اليها عبد الفتاح الشرقاوى ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادى » ولكن ما لبثت هذه الجماعة أن اتصلت بتنظيم كورييل واتحدت معه . ويذكر د . انقضى أنه اتصل بكورييل عن طريق ضابط شيوعى انجليزى . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوى فى ١٩٤٥ ، كونا « اتحاد شعوب وادى النيل » (٣٠) .

والهم الإشارة هنا الى أن المنظمات الشيوعية التي نشأت مصرية صرف ، ما لبثت أن انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية ، التي هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب فى سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبى اليهودى ما سترد الإشارة اليه بعد قليل .



### الأجانب والسياسة المصرية :

تقتحم هذه النشأة فكر القارىء ووجداته . هذا الوجود الأجنبى فى حركة سياسية مصرية ، كان وجودا غير مسبوق ، ومطعنا عليها ممن عارضها من معاصريها . ولكن لا يبدو أن أحدا صور هذا النشاط الأجنبى بتلك الكثافة التي تظهر فى مؤلفات الدكتور رفعت السعيد . وقد أورد المؤلف عددا من الاعتبارات المفسرة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصادى لليهود فى مصر وقتها ، إذ كانوا

يمثلون ٩٨٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين . ومنهم أسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعناري والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوى وهرارى وموصيرى وكورييل وسوارس (٣١) . كما ان التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انعكاس للبروليتاريا الأجنبية الموجودة بكثرة في مصر » ، وفيهم ايطاليون ويونانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس أولى النقابات العمالية (٣٢) . كما انتجت أفواج المهاجرين الأجانب الى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧ (٣٣) .

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « نخطئ لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصري ، فئة جاليات كانت مكونة أساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين . كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وإنما أيضا بمشكلات الحياة الاجتماعية في مصر » ، « ووسط العمال والمثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا ، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل » (٣٣) .

هذا التفسير للوجود السياسي الأجنبي اليهودي ، ترد عليه ملاحظات تبدو هامة . فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولون فقط عن البيئة المصرية . بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة . ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم . وهناك الامتيازات الأجنبية التي تجعل لهم من أية طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتبقيهم في وضع متميز لا يخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قوى الآصرة بين الأجنبي وبلده الأصلي ، يستند من تبنيته له الحماية والرعاية والتعالى على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع . وهناك نظرة النازحين الأوروبيين الى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الانتماء الى دول حامية قوية . وهناك في المقابل التكوين الخاص للمجتمع المصري ، بنظامه وشرائحه التي تمنع الأجانب أن يندمجوا في البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول في هيئات نيابية - قروم ذلك رغم كل محاولات الاختلال البريطاني ، وليس لهم التزاوج مع المصريين ، سواء المسلمين أو الأقباط الأرثوذكسي المذهب ، هذه واحدة .

والثانية ، أن البيئة الحضارية المصرية ، على قدر من التطور التاريخي والأسالة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين الى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم . وذاكرة المصريين تقي جيدا نهضة محمد علي وتوردة عرابي

وغيرهما . والملاحظة الثالثة أن تلك النظرة التي سوى بين العامل المصري والعامل الأجنبي في المركز الاجتماعي والسياسي ، ولا تعترف بغير الحائط الطبقي كحائط للعزلة ، إنما تجعل العنصر القومي ، وهو مصدر قوة الحركة السياسية ضد الغزاة . ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة مخصوصة . ولا يظهر أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا أو غير عمال ، قاموا بدور إيجابي في تحرير أي من الدول المغتربة . وإذا قيل بيانا لدور الأجانب « الطبيعي » في الصراعات السياسية بمصر ، أن ليون كاسترو صاحب صحيفة « ليبرتية » كان نموذجا فريدا لهذه الاتصالات « بين عناصر البرجوازية الأجنبية وحزب الوفد (٣٤) » فلا يظهر أن علاقة سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود علاقة زعيم مصري بصحفي أجنبي يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد ، ولم يظهر أن أجنبيا ساهم في تأسيس الوفد أو شارك في عضويته ، بله أن يكون من قادة المهنيين على قراراته السياسية .

ويذكر الدكتور السعيد أسبابا ساعدت لديه مبررا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسي والاجتماعي منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتي أحداث الثلاثينات العاصفة لتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السياسية والعمل السياسي والاجتماعي وسط الجاليات الأجنبية » ومن هذه المبررات ، الفاشية وامتداداتها السياسية والتنظيمية في مصر . التيارات الدينية وانعكاس نموها على وضعية الأجانب في مصر . الحرب العالمية الثانية وتراجع مصر كل الأجانب واليهود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر . . . (٣٥) .

ولا يكاد يظهر لقارئ التاريخ المصري ، أن كان للفاشية الأوروبية امتداد تنظيمي بين المصريين . ولم يعرف أن كان لأي من النازية الألمانية أو الفاشية الإيطالية مثل هذا الامتداد الحزبي بين المواطنين في مصر . ويبدو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على ما يراه امتدادا سياسيا ، بين فاشية أوروبا وبين أحزاب مصرية ظهرت في الثلاثينات ، وهي في نظره مصر الفتاة ، وجماعة الإخوان المسلمين التي عنها بإشارته عن نمو التيارات الدينية . وبهذا يكون المبرران الأولان لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاة باتجاه القومي المصري ، والإخوان المسلمين باتجاهها الديني الإسلامي القوي . والملاحظ في هذا الشأن أن الإخوان المسلمين ومصر الفتاة ، لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النيابية ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها في مصر ولا أساس التهديد لها ، إنما كان الملك والاحتلال البريطاني هما المناهضين الأساسيين لها . والملك والاحتلال قديمان لا يصلحان سببا للنشاط الأجنبي الطاريء في الثلاثينات ولا يتواكب معهما . فإذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا إلى ظهور الإخوان ومصر الفتاة ، لزم التسليم بأن هذا الاكتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية ،

ولزم البحث عن علاقة السببية التي أنتجت هذا الاقتران في خصائص أخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الإشارة إليه .

أما عن المبرر الثالث ، وهو تارجع مصر الأجانب واليهود خاصة ، مع هجمات جيوش المحور على مصر في الحرب ، فإن هذا التارجع يبرر هجرتهم من مصر ، أو تشكيل ما يساهمون به في التصدي للجيش الوافدة . وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم قابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوربية ، بحسبانه نشاطا لجاليات في مهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيما » لصراعات بلادهم ، لا أن تعتبر التنظيمات المصرية هي هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هي الثوابت المستزرعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من الثوابت الأصيلة في التربة المصرية .

أن حقيقة المبرر الثالث ، لاتتعلق بتلك الحرب وبهجوم الألمان كسبب لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، أو بمعنى أدق ان هذا السبب مع صحته لا يحمل تلك النتيجة ولا يفضى وحده وبذاته اليها . انما السبب الذي قد يحمل هذا الأمر ويفضى بذاته اليه ، هو إلغاء الامتيازات الأجنبية ، الذي جرى على أثر معاهدة منترو قبل الحرب العالمية بعامين . وفقد الأجانب بالغائها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية . ولعلمهم أرادوا بولوجهم في أنشطة السياسة المصرية ، أن يستعوضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسي المؤثر في الأوضاع المصرية . وغنى عن البيان أن الوجود السياسي الذي من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة الشانه تنظيمات يسارية ماركسية ، تهدد نظام الملكية الخاصة في مصر . انما يجرى الحديث هنا في سياق ما يوجبه المنطق في فهم حركة الأجانب السياسية عامة في مصر . أما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهذه أمور يتعين بحثها في نطاق الظروف الملموسة . لكل من حركة المجتمع المصري بتياراته المختلفة ، ولوضع الأجانب والحركة اليهودية في ذلك الوقت .

والخلاصة في ضوء ما سلف ، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجود في السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومي مصري منفتح على الحركة العربية يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي مسلما وبضائع وغيره ، والآخر ديني منفتح على حركة الجامعة الإسلامية ، يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي فكرا ونظما . كما تعاصر مع إلغاء الامتيازات الأجنبية واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها .

وفي صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتور رفعت السعيد ، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت في رفض النظام النيابي والدمستور والديمقراطية ، وتأييد النظامين النازي والفاشي مما كان أداة في يد القصر وأحزاب الاقلية بمصر ،

ويقول « كان لابد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر في نفوس الأجانب ، واكثرتهم تربت وتثقت واطمأنت في رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري في أوروبا .. ولابد له أيضا أن ييث الرعب في نفوس اليهود ، وهم كثيرون بشكل ملحوظ وسط الجاليات الأجنبية ، ولابد لكل أجنبي يقيم في مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادئ العشرة التي صاغها أحمد حسين لتؤهل معتنقها كي يكون جنديا من جنود مصر الفتاة ، ويوجد منها ( احتقر كل ما هو أجنبي بكل نفسك ، وتعصب لقوميتك الى حد الجنون ) . ويذكر أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، يأتيهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها (٣٦) .

وإذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للأجانب بمصر قط انهم رسل الديمقراطية اليها . ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب في القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوروبا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها .. ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفي ركابه هؤلاء الأجانب . ضربوا صناعة محمد علي وافسدوا الاقتصاد المنتج على عهدى سعيد واسماعيل ، وحطموا دستور العربيين ، وافلسوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن اطمأنت نفوسهم الى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، أو من النظم المطبقة في أوروبا نفسها .

وإذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك ، فلم تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقا مناهضة هذه الاتجاهات في رحاب ثورة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصري الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبي مما .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية في مناهضتها . واحتقار كل ما هو أجنبي شعار وجه للدموة لتفضيل الانتاج المصري وانماط الميشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل من دعاويه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت المبكر من نشاط الأجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة أجنبية في ١٩٣٢ أيا كان نصيبه من الصحة (٣٧) ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة في يد الاحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة في يد الأجانب ، يقوم تهمة كهذه على « عميل » وتنحصر هي نفسها عن الأصل ، بله أن تنهض بها للأصيل فريضة للنشاط السياسي في غير بلدة . كان الأجانب واليهود العاملون في السياسة المصرية يمقتون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير

معرضهم على الديمقراطية ( لم يكن لاي منهم ، ولا كان اى منهم يتوقع ان يكون له حق فى ترشيح او انتخاب او غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية لمواطني ) وهو اثار مصر الفتاة للعاوى العنصرية القومية ، بحسبان ان سدر الاطمئنان الاساسى للوجود الاجنبى بمصر هو نفى هذا العنصر القومى او ضموره .

وفى صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد « كان حسن البنا يؤكد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية .. والحقيقة ان القصر قد حاول وباستمرار استغلال بعض رجال الدين وبعض رجال الأزهر كاداف لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبية .. » ، « كان لابد لذلك كله ان يثير هوأجس الاجانب وكلهم غير مسلمين ، واكثرهم علمانيون ، وكان لابد للاجانب ولأعداء المحور منهم خاصة ان يشعروا بالرهبة تجاه هذا التحالف الذى نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملكى ، ثم بين الاخوان وعملاء المحور ودعائه من ناحية اخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله فى اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازى تدق ابواب مصر بالفعل ، لا مكننا ان نتصور المناخ العقلى والفكرى والنفسى الذى عاشت فيه القوى العلمانية والديمقراطية اليسارية فى صفوف الجاليات الاجنبية ، والذى دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمى ، واذا كانت حراب الفاشية تتجه اولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا ان يتحذ الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر ( وعددها ٦٢٩٥٣١ وفقا لاحصاء ١٩٣٧ ) الى مجالات العمل المناهض لها (٣٨) .

وبصرف النظر عن العجلة فى وصف من ايدوا المحور من المصريين اثناء الحرب بالعمالة ✖ ، فان ما يمكن ان يوجه الى حركة الاخوان من نقد او هجوم ، انما يتمثل فى كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسى والاجتماعى ، وان تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة ، حسبما معروف عليه من متطلبات الحركة ضد الاحتلال الاجنبى واستبداد الملك ، وانها انحصرت فى نمط من

---

(\*) قايد بعض المصريين للمحور خلال الحرب ، مسألة تصليح مثالا نموذجيا لتباين بين ، التقدير العربى ، وبين موقف الاجانب . يمكن لتيار مصرى ما ولو على خطأ فى حساب القوى السياسية والظروف ، ان يفكر فى امكان الاستفادة من الصراع المسلح المحتدم بين المانيا وبريطانيا ، على أمل التكاثر بمصر من الاحتلال البريطانى . وتنتزع مثل هذه المحاولة فى اطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستغلال الحقوق المصرية . ومناقشتها لا تكون باطلاق اوصاف الخيانة والعمالة ، لانها لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع . انما يوزن الأمر بميزان بحث الظروف الملموسة لتقدير مدى الخطأ والاصواب . اما موقف الاجانب فهو أبعد عن التقديرات المصرية وادخل فى مراعاة روابط جنسيتهم او روابطهم السياسية فى اطار دولهم الأم ، او روابطهم كجاليات فى المهجر .



التكرار الاسلامي قد لا يستجيب للواقع المعيش في اطار الاهداف والمطامح العامة للامة . وانما وضعت الجامعة الدينية السياسية كبديل عن اجماعه الوطنية ، بما يهدد وحدة الامة في صراعها ضد الاستعمار ومن اجل الارتقاء . كل ذلك فقد يمكن أن يتجه اليه من منظور مصري أو قومي عام وفي نطاق السياسات المصرية . وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسي من الأجانب ضدهم . وان النقد الذي يوجه للاخوان من حيث اغتيال الجامعة القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغنى عن البيان ان نقد الاجانب اولي ، باعتبارهم هم انفسهم خارجين عن التصنيف القومي بالتعريف ، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديلة لما يهدمون . جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والاستقلال . ونقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومي ديمقراطي وتقدمي . واتنه لا يوجه كاتهام للاخوان على ايدي الاجانب ، فالقومية وحدها هي وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقيية . وان العلمانية حسبما جرت على السنة كثير من المصريين في الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى الا امرين ، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أي ادعاء ديني يسند نظامه ، وتحقيق المساواة النامة بين المسلمين والاقباط في «المواطنة» فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الاجنبي في السياسة المصرية . فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب لتحريك السياسي ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك . وفي هذا الشأن يذكر الدكتور السعيد عددا من العوامل ، وهي ترجع الى « الامتيازات الاجنبية التي كانت تحمي النشاط السياسي وسط الاجانب حتى ولو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة » ، « عنصر اللغة » ، فحتى في نهاية الثلاثينات لم تكن اوليات الادبيات الماركسية قد ترجمت الى العربية . . وهكذا انفرد التقديسون الاجانب بالقدرة على ( استيراد ) كتب ومجلات شيوعية ( احشاء بالامتيازات الاجنبية ويحكم احتكاكهم الثقافي داوريا وبحكم ترددهم الدائم عليها ، بانفردوا - والى حد كبير - بالقدرة على الاطلاع عليها » ( ٣٩ ) .

ولا شك انه رغم الغاء الامتيازات الاجنبية في ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تكفل للأحزاب حماية نسبية محدودة باتفاقية مشتركة وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنتهي حسب الاتفاقية في ١٩٤٩ . ولا أعترض على أن هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الاجنبي نوعا ما ، كما لا أعترض على يسر حصول الاجانب على الادبيات الماركسية والاطلاع عليها . على أن وجه الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين العنصرين ، عنصرى الامتيازات واللغة . ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر اجنبي لينقل اليها فكرا ما . وحركة الترجمة عن أيام محمد علي غنية عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب

غنية عن البيان أيضا . وتطلع العقل المصري الى فكر الغرب وحضارته كان مشبوبا ، بل لعله كان أكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة الى مشارف الضرر ، بل لعله في عرف البعض قد أوغل في الضرر . ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكي عامة ، والفكر الماركسي خاصة ، كان أصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل الى درجة الاستحالة ، التي تستدعي قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية .

وقد عرض الدكتور السعيد في كتابه « اليسار المصري » لما كان ينشر من هذا الفكر في صحف ومجلات علمية ، مثل كتابات اسماعيل مظهر وعصام الدين حفني ناصف وتقولا حداد وعبد الفتاح القاضي وحسنى العرابي ، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر ، فضلا عما كان ينشر في مجلتي الهلال والمقتطف ، وكل ذلك يجرى في صحافة مصرية . لم تكن تلك الكتابات بطبيعتها الحال من الكثرة التي يودها من يتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية ، ولكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره . ومع التسليم بيسر ( استيراد ) الأجانب للأدبيات الماركسية ، فإن ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لان البسر اللغوي بينهم وبين اللسان الأوروبية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصري ، ولم يكن غالبهم على المسام كامل باللغة العربية المنقول اليها . وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوي ، فإن سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سببا مقنعا في أن يكون لهم دور تنظيمي ، بله ان يكونوا هم مؤسسي التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحادث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمي . أما نقل الفكر بالترجمة أو اعداد الدراسات المبسطة مثلا ، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافي من نشاطهم في هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات . وقد ذكر أحد أعضاء تنظيم ايسكرا « كنا لا نقرأ الا كتباً فرنسية » (٤٠) .

### التنظيمات الهامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد ( عرفت فيما بعد بتنظيم الطلبة الشعبية للتححرر ، وطلبة العمال ) ، من اتحاد أنصار السلام ، من صادق سعد وريمون دوك ويوسف درويش . كانوا يهودي الديانة مصريين من أصول غير مصرية ، واعتنق يوسف الاسلام في ١٩٤٧ والآخران في ١٩٥٧ . كانوا خلية مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون الى فلسطين خوفا من الزحف الألماني أثناء الحرب . وأصدروا مجلة الفجر الجديد في ١٩٤٥ ، وضموا اليهم وقتها أحمد رشدي صالح ، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة . واضطرونا أن نشرح له الأمر ، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التي تعمل خلف مجموعة الدراسات ، وكيف أن هذه المجموعة هي التي ستمول المحلة (٤١) .

وقامت الجماعة بنشاطها في صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين  
ولجنة العمال للتحرير القومي . واتضم إليها عناصر مثقفة وعملية بلغت بهم  
نحو ٢٥ عضوا (٤٢) . ويعتبر صادق سعد أن استقلال هذه المجموعة عن  
الأجانب « كان قرارا حاما وغريبا في الحركة الشيوعية » ، إذ استمرت المنظمات  
الأخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا « مما أثر في سياستها في تقديرى » .  
ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركسية التي تأسست في مصر أقرب إلى  
الاممية ، ولها علاقات خاصة حلقية ببناء جنسيات مختلفة » . ثم يحكى أن بعض  
أصدقاء هذه المجموعة في لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم  
على وجودنا - اليهود - فيها ، والحوا على انسحابنا » . فتركنا لجنة الصحافة  
أسفين . . (٤٣) . ولكنهم استمروا الموجهين الأساسيين لجماعة الفجر  
الجديد .

أما إيسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره من سلفت الإشارة إليهم . وكان  
يرفض التمييز رفضا صريحا بغير مدارة . واستعان على ذلك بقوله عن لينين ،  
انه يمكن لطلائع أجنبييه أن تلعب الدور القيادي في بلد متخلف ، بحسبان مصر  
هي هذا البلد المتخلف ، وما لبث أن ضم تنظيمه نحو ٩٠٠ عضو منهم  
حوالى ٤٠٠ أجنبى ، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالى ٣٠٠ طالب . وكان منهجه في  
العمل دراسة الكتب - الماركسية والمناقشة حولها ، وفقا لمنهج دراسى يستند  
الى تحصيل ٢٧ كتابا . ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون أن يمكنوا من  
النشاط السياسى الجماهيرى ، الذى لم يبدأ الا مع تصاعد الحركة الشعبية  
الوطنية في ١٩٤٦ . وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات  
والاختلاط والرحلات . وتالفت لجنته المركزية من شوارتز وإيلي ميزان وسدنى  
سلامون وعزرا هرارى وادمان بيليس ، وخبر شئتون التنظيم والمشرف على  
النشاط الطلابى سمدنى سلامون . ومع ضغط الأعضاء المصريين ، شارك في  
اللجنة المركزية في وقت لاحق شمدى عطية الشافعى وعبد المعبود الجبيلى (٤٤) .

أما ( ح . م ) الذى انشأه كورييل ، فقد رفع شعار التمصيل . وضم في  
مستوياته المختلفة غالبية مصرية ، ولكن جرى ذلك حسبا كشفت المادة  
التاريخية المتاحة ، بطريقه ومن خلال أطر فكرية وتنظيمية تضمن لكورييل  
ونظر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم . ضم مثقفين مصريين وعمالا من  
شبرا الخيمة والمحلة وصولا من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين ، ونفرا من  
الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الإشارة إليهم (٤٥) . وكانت اللجنة المركزية  
تضم كورييل وجو متالون وعشرة من المصريين . أن كورييل الذى أعلن شعار  
التمصيل وضم إلى لجنته المركزية أغلبية مصرية ، قد عاجل التمصيل بشعار آخر  
هو « التعميل » ، أى سرعة جعل القيادة عمالية . يقول عبده ذهب « بدأنا عملية  
تجنيد واسعة واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كورييل شعار  
التعميل » (٤٦) . ويشرح كورييل هذا الهدف الذى أعلنه بعد سنة واحدة « قد

وقعنا في خطأ كبير ، فإن عملية التمهيد تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية . . . وتصورنا أنه يمكن التمهيد بنفس الطريقة ، أي أن يصعد العمال بنفس النظر عن مستواهم الفكري الى صفوف القيادة ، وصعدنا الى القيادة عددا كبيرا بقصد أن تشر العمال بأنهم الملاك الحقيقيين للتنظيم ، ، أدى التصعيد السريع للعمال الى أضرار التكوين الفكري لقيادة التنظيم ، في ظروف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة ، (٤٧) . هذا يعني أن « التمهيد » لم يكن فعلا ، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم ، بل أنه صار ضارا لأنه أضعف التكوين الفكري للقيادة . ومعنى ذلك أن « التمهيد » السريع هنا قد أدى الى أن يصير « التمهيد » شكليا ، أي أن التمهيد في التمهيد كاجراء جاد . وجرى التمهيد بقرار من كورييل ، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية ، بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية في القيادة ويحكم كورييل « أن المثقفين في قيادة التنظيم قالوا أن المسافة الواسعة بين الأجنبي والمصري حتمت التمهيد ، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعامل المصري » ، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتمهيد ، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطني بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل . وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال أن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم في القيادة طواعية للعمال (٤٨) . بذلك يظهر أن التمهيد قد أسد بالتعميل الذي جرى . وكان كورييل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثاني الذي اتبعه كورييل للهيمنة على التنظيم ، هو أسلوب بنائه ، اذ جرى التقسيم فيه على نحو فتوى ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكورييل هو صاحب فكرة هذا التقسيم ، بررها بمقولة عدم التناسب في التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم أقساما مستقلة لكل من اليساريين واللببيين والاثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمي ، لما لا يخفى من عزله كل فئة عن الأخرى ، وأنه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم » (٤٩) . وإذا كان من المعروف أن من أهم وظائف التنظيم اللينيني كونه يوثقه انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال ، فإن ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية ، ويعزل كلا من الفئات عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتساع الاحتراف الثوري بالنسبة لبعض الأعضاء ، بأن يتفرغوا للنشاط السياسي مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، والفكرة تطبيقات عديدة معروفة في الأحزاب المختلفة ، ولكن في ظروف كون كورييل هو الممول الأساسي للتنظيم ، فإن الاحتراف من شأنه أن يؤدي الى تبعية للمحترف بالنسبة لكورييل . ويذكر فوزي جرجس « هنري كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أسس شخصية » (٥٠) .

لذلك فإن المادة التاريخية التي أخرجها الدكتور السعيد ، لاتنص الى ما انتهى اليه عن ( ح . م ) من أن « عملية التمهيد قد تمت على أفضل واسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية وتضاميه ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة » . ولم يكن في قيادة ( ح . م ) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب . . . ( ٥١ ) . فالتمهيد لا يعنى الغلبة العددية ، انما يعنى السيطرة وسلطة التوجيه والتفريز . وانقول بان التمهيد تم بأسرع مما يجب ، يوحى بأن كان الا بطأ هو الا صوب ، كما لو أن الاصل او الطبيعي أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شيئونهم ، على نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رسالة التمهيد لمصر المتخلفة . أن الواجب الا نقفل عن نقطة البدء ، وهى أن شعار التمهيد نفسه شاذ ، شذوذ تأسيس أجانب لحركة وطنية ، لأن الشعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البدايات . التمهيد هنا شعار يرتفعه أجنبي ، بينما المصرية هى وجود المصرى وذاته .

#### معركة التمهيد :

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبي وسيطرته فى التنظيمات الشيوعية خافية ، منذ نشأة هذه التنظيمات . والأجانب أنفسهم فيما روه من بعد عن نشاطهم هذا ، يذكرون مسألة وجودهم أنفسهم كمشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند أصل نشأة التنظيمات ، وما اتخذه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة . وذلك يؤكد اقرارهم بخرابة هذا الصنيع ، الذى وجدوا ضرورة للتصدي له بالاستهجان أو الإنكار أو التبرير . وقد بدأت المطالبة بالتمهيد قبيل نشأة التنظيمات ، إذ طالب بها محمد نصر الدين فى الاتحاد الديمقراطى . وبعد نشأة ( ح . م ) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى ، وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب فى التنظيم وأساليب العمل فيه . ويحتج القاضى أن عبد الفتاح الشرقاوى دخل ( ح . م ) على مضض ، لأنه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادى وتمسك بالاسلام . ويحكى الشرقاوى أن خلافة كان « يتركز حول موضوعى الدين وتواجد الأجانب فى التنظيم » ( ٥١ ) . ويحكى عنه كورييل « انضم اليها وهو ضدنا ، لأننا غير مصريين ، لكنه انضم اليها ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا ، وفعلنا انسحب الشرقاوى يوم ٦ أكتوبر ١٩٤٥ . . . كان يفهم الماركسية فهما اسلاميا صرفا » . وكون هؤلاء فى ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادى النيل » . ويحكى فوزى جرجس الذى انضم الى مجموعة القاضى ، أن كان لديهم تحفظات على ( ح . م ) تتعلق بنور الأجانب فى التنظيم وسيطرة كورييل من خلال الروابط الشخصية على بعض الأعضاء . وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » فى ١٩٤٦ ، متفقين على عدم ادخال أجانب فى التنظيم مطلقا مع الغاء التكوين القسوى ( ٥٢ ) . ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحمل

نفس التحفظات « وكوفوا منظمة « الطلبة - اسكندرية » (٥٣) . وهكذا انشق  
عن ( ح . م ) ماكون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الأجنبي .  
ومن ناحية أخرى ، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعي كجزء من حركة  
اللد الوطني الشعبي في عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسي للعناصر  
المصرية في هذه المنظمات ، وأكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطلق قومي (٥٤) ،  
يسنهل بكفاحه تحرير بلاد من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسي  
والاقتصادي . وبهذا الوجدان السياسي اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ،  
وأدركوا قوتهم الذاتية التسمية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا في نشاطهم تهمة  
انخراطهم في تنظيمات يسيطر عليها الأجانب . وحثهم كل ذلك على المطالبة  
بالتصير . ويشير محمد سيد أحمد الى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات  
الأجنبية ، والى الشعور الراسخ بين المثقفين في قيادة « حدتو » بأن القيادة  
بتكوينها الأجنبي عاجزة « وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية الاستفادة  
حقيقية » (٥٥) . ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر في  
واقعة توحيد المنظمات الشيوعية في ١٩٤٧ ونشأة « حدتو » .

يحكى كورييل « كنا دائما نسمى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة إبعاد  
« الأجانب » ، فما أن تمت الوحدة بين ( ح . م ) وإيسكرا حتى أبعد الأجانب في  
قسم خاص « ما عدا أنا وحليل شوارتز » وبهذا تم التصير بشكل فعلي « (٥٦) » .  
ويظهر من هذه العبارة مدى إلحاح المطالبة بإبعاد الأجانب ، وأن كورييل وشوارتز  
واجهوا هذا المطلب بإنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية  
فيهما وحدهما . كانت دعوة التصير تصاعدت في إيسكرا حتى اضطر شوارتز  
الى ضم مصريين الى اللجنة المركزية هما شهدي والجبيلي . ولكن الضغط استمر  
مطالباً بالتوحيد السريع مع ( ح . م ) ، وعند البعض بالانقسام ان لم تتم  
الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بإيسكرا ، ولم يكن قطاع الأجانب  
يدري شيئا عن هذا الأمر حسبما يحكى محمد الجندى (٥٧) . ويحكى زكى مراد  
« أن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وأنه قبلها على مضض ، وهكذا  
تحت ضغط الظروف قبلت قيادة إيسكرا الوحدة » (٥٨) .

أما عن موقف ( ح . م ) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون في قيادتها  
ضد الوحدة مع إيسكرا ولم ترحب بها . يحكى سيد رفاعي « كنت أشعر أن  
الوحدة كارثة » لأن إيسكرا تنظيم غير ثوري يضم عناصر ثورية ، ومكون أساسا  
من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ، لا الوحدة مع إيسكرا ولكن تصفيته مع ضم  
العناصر الثورية فيه الى ( ح . م ) . ويذكر محمد شمس انهم في ( ح . م )  
لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كوادر إيسكرا وضد تكوينها العضوي  
» . كنا نطالب بتصفية إيسكرا وليس بالوحدة معها . ورغم اعتراض غالبية  
المصريين في قيادة ( ح . م ) على الوحدة فقد تمت . ويذكر رفاعي « كان كورييل  
هو القوة التي جرت ( ح . م ) للوحدة » (٥٩) . قبل الوحدة من التنظيمات

الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمات المنشقان عن ( ح . م ) وكذلك  
بجماعة 'الفجر' الجديد ) .

من ذلك يظهر أن كورييل ساق تنظيمه الى الوحدة رغم معارضة غالبية  
المصريين بالقيادة ، وهذا يوضح مدى السلطة المنفردة التي كان يتمتع بها في  
اتخاذ أهم القرارات . ومن جهة أخرى فإن التصوير السابق يظهر أن المصريين  
طالبوا بالوحدة في ايسكرا حيثما كانوا أقلية (نسبيا) ، وحيثما غلب المصريون  
في التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية  
( عديا ) في ( ح . م ) وحينما غلب الأجانب في التنظيم الآخر . بمعنى أن كل  
أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذي يغلب فيه نوعها ، وكل  
أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذي يغلب فيه غيرها . وهذا صراع قومي  
واضح الدخيلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كورييل بما يملك من مفاتيح  
السلطة في تنظيمه ، ليوازن القدرة المصرية النامية لديه بدعم أجنبي من  
ايسكرا . وتمكن الخصمان اللودان هنري كورييل وهليل شوارتز من أن  
يحققا . . اتفاقا تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها  
في التاريخ المصري الحديث ، « حدتو » وذلك في يونيو أو يولية ١٩٤٧ . كان  
عدد أعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ٧٠٠ من ( ح . م ) فيهم حوالي عشرة أجانب .  
و ٩٠٠ من ايسكرا منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي (٦٠) .

شكلت اللجنة المركزية أولا من أحد عشر عضوا ، خمسة من كل من  
التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الاسكندرية . ثم نقصت الى سبعة  
ثم زيدت الى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسي من أربعة وسكرتارية من  
سبعة . وفي كل هذا النقصان والزيادة بقي كورييل مسئولا سياسيا وشوارتز  
مسئولا تنظيميا . وقول أعضاء من ( ح . م ) المسئولية السياسية في المستويات  
الدنيا ، وأعضاء من ايسكرا مسئولية العناية والعمل الجماهيري . واحتفظ  
التنظيم بالتقسيم الفئوي له ، ولكورييل الاشراف على الاقسام غير العمالية ، وعلى  
الاقسام العمالية اشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين .  
واشياء ما يسمى « بلجنة الرقابة الحزبية » من أربعة أعضاء ، اثنان من كل من  
الأجانب والمصريين ، وهم أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . ووظيفة  
اللجنة ان يكون لها عين رقيب في كل قسم بالمنظمة وأن تتابع حركة الأعضاء  
وأفكارهم (٦١) . فكانت جهاز مخابرات داخل التنظيم .

نمت العضوية في التنظيم بعد انوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف .  
ولكن تميز التنظيم بغيبة البرنامج والاستراتيجية والتكتيك واللائحة ، فلم يوجد  
به شيء من ذلك . كما ضم قسم العمال وزاد ضمورا ، فانخفض الأعضاء من  
عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا الى ٢٠ فقط . بينما تضمخم قسما الأجانب  
والطلبة .

بهذا يمكن القول أن كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلقات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب ( اليهود خاصة ) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة في كوريل وشوارتز . ومن مميزات هذه الصورة ، هيمنة كل من هذين على المسئولية السياسية والتنظيمية ، رغم كل التقلبات التي عرفتها اللجنة المركزية في الشهور القليلة التالية . وإشراف كوريل على الأقسام غير العمالية ، وإنشاء جهاز للتخابر على الأضواء ومتابعة حركتهم . مع الحرص على غياب اللوائح السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسي الملموس والعلاقات الداخلية في التنظيم ، وهما البرنامج واللائحة ، رغم ما نوليه إياهما الأدبيات الماركسية اللينينية من أهمية قصوى . وغياب مثل تلك اللوائح أصل ثابت ملحوظ في ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة ازاء القواعد والأهداف .

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى أعد كوريل تقريراً بعنوان وخط القوات الوطنية والديمقراطية ، ، مؤداه فيما يقال أن الحزب يجب أن يكون للشعب المصري كله وليس للأعمال فقط . وبغير دخول في بحث مدى صواب الفكرة أو خطئها ، ومادام لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن أصل هذه الوثيقة ، فالملاحظ بشكل عام أن فكرة كهذه في سياق فكر الحركة الشيوعية في تلك الأيام ، تكون على قدر من الخطورة كبير ، ازاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعي كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها في الأساس ، وتضع هذا المفهوم في مكان الأسس والأوليات التي يعتبر الخروج عنها انحرافاً سياسياً وخيانة للطبقة العاملة . أن فكرة كذلك في ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات في التنظيم ، سيما أنه يصعب تجاهلها أو ازدراؤها مادامت صدرت عن مثل كوريل ذي الهيمنة والسيطرة والنفوذ .

والملاحظ أن الحرص المعتاد من أية قيادة سياسية يملأ عليها الحذر من الطرح المفاجيء لفكر أو لتوجه سياسي جديدين ، وذلك خوفاً من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد في حدوث انقسامات تنظيمية . ويلاحظ أيضاً أن فكرة كهذه تبدو غريبة إلى حد ما على مثل كوريل صاحب شعار « التعميل » السريع وهذا يشير إلى الحيرة عن كيفية إجرائه هذه النقلة السريعة الواسعة . والملاحظ كذلك ، أن فكرة كهذه ، لا يظن أن تصدر عن صاحبها في تلك الظروف ، إلا بعد أن تدور برأسه قبيل إعلانها بمدة معقولة ، بما يستبعد معه أن تكون طرأت في رأس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حدث . فإذا أمكن استبعاد طرونها بعد الوحدة كشغل جاد ، فكيف صمم على اتسام الوحدة قبل أن يطرح أمراً خطيراً يشغله بهذا الأمر . إذا كان استحسن خطاً سياسياً رآه صواباً ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف أخفاها عن صرا على الوحدة . وإذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسي مؤقتاً ، فكيف طرحها هكذا سريعاً . لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التي جمعته ،



وجاء ذلك بعد مولده يشهور قليلة . و كان « خط القوات » هو العنصر الرئيسي التي صدعته في نوفمبر ١٩٤٧ .

انصدع حدثو في نوفمبر ١٩٤٧ بانشقاق ما اسمى « التكتل الثوري » ، بقيادة شيدى عطيه وآنور عبد الملك وسعد زهران وآخرين ، وكلهم فيما يظهر مصريون . يرجع السبب الى تقرير كورييل مالف الذكر ، فضلا عن الاحتجاج على التقسيم الفتوى لتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شيدى من مهامه كمستول عن العمل الجماهيري ومشرف سياسي على صحيفة « الجماهير » (٦٢) . واذا كان تجريد شيدى من مهامه يصلح حلقه من حلقات الخلاف أكثر منه سببها ، فان العوامل الأخرى تتراعى وحدها كأسباب للمصدع . وتوسع التكتل جدا ثم انحسر ، وأتهم بأنه تنظيم برجوازي صغير ، هذا الذي يطالب بزيادة دور العمال ، وترد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات » . وعلى أية حال فبعد التكتل انقسمت حدثو نفسها قسمان ، اليونسيون ( نسبة ليونس الاسم الحركي للكورييل ) وهم من ( ح . م ) . والعادليون ( نسبة لعادل الاسم الحركي لعبد المعبود الجبيل ) وهم من ايسكرا . جرى الانقسام حول « خط القوات » . وظل شوارتز متباعدة عن الصراع . واستمر الانقسام يفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدثو وسطا مهيئا للانشقاقات .

انشق «صوت المعارضة» بقيادة أوديب حزان وزوجها سيدنى سلامون، وفيه عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض « التكتل » . ثم انشق من قسم الطلبة « نحو منظمة بلشفية » ضم عددا من الأجانب والعمال وطرح شعار « عمال ١٠٠ / » . ثم طرد اليونسيون العادليون من حدثو ، فانشأ المطرودون « حدثو العمالية الثورية » وفيها الجبيل ومارسيل اسرائيل ، وكان ذلك في يولييه ١٩٤٨ ، فلما قبض على اسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها « نحو حزب شيوعي » التي أعلنها شوارتز بعد عودته للظهور . ثم ظهرت « المنظمة الشيوعية المصرية » بقيادة أوديب حزان وزوجها سيدنى سلامون ، توسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو ثم تناقصت الى النصف تقريبا ، و « نجحت أوديب في أن تجعل كل انسان يشك في الآخر ، وفي أن تدمر وبعمد كثيرا من الكوادر المخلصة » وقد قبض عليها وعلى زوجها ثم « ما لبثت أوديب بعد الافراج عنها ان تورطت في علاقات مشبوهة ، ثم ما لبثت أن غادرت البلاد بعد ان تنازلت عن جنسيتها المصرية » . وظهرت انشقاقات أخرى عديدة (٦٣) .

بهذا يظهر أولا ، أن صانعي وحدة حدثو هم من أسهم في تفجير التنظيم الجديد ، حتى تناثرت امتسلاؤه في شهور قليلة من الوحدة . وقد يلقي هذا ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر . واذا كان يمكن الاطمئنان الى أن الوحدة جاءت في الأساس كحلقة من حلقات الصراع حول التصدير ، بين السيطرة الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فانه يمكن القول بان الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع . وفي كلتا الحلقتين

امكن للسيطرة الأجنبية أن يكون لها الغلبة • في الخطوة الأولى امكن للعنصر  
الأجنبي اليهودي أن يجمع قواه ، ثم كان من آثار الخطوة التالية أن تبعثرت القوة  
المصرية ودمر منها ما أمكن تدميره • واتخذت الانشقاقات أساليباً ورفعت  
شعارات حالت دون الاستقطاب القومي للصراع •

ولا يبدو مقنعاً ما قيل شرحاً لظاهرة الانقسامات ، من أنها ترجع الى  
عدم تماسك مجموعة الشيوعيين القدامى ، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى  
الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجاهل القدامى ، وعدم مساهمة  
الأحزاب الشيوعية الأوروبية في توحيد الحركة المصرية ، وغياب الكومنترن  
الذى كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة ، واختلاف جنسيات  
الشيوعيين الأجانب في مصر بعضهم عن بعض (٦٤) • لا يبدو ذلك  
مقنعاً لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد أن الانقسام  
قديم ، دون أن يقوم بذاته سبباً له • وتصميم الجدد على تجاهل القدامى هو  
مظهر آخر للانقسام لا يقوم كسبب له • أما عدم مساهمة الأحزاب الأوروبية  
وغياب الكومنترن ، فقد سبق ملاحظة النشاط اليهودي في الحركة الشيوعية  
العربية من خلال الكومنترن ، مما رواه بعض الشيوعيين القدامى ، ومن جهة  
أخرى لا يبدو طبيعياً أن يكون توحيد حركة سياسية في بلد ما متوقفاً على مثل  
هذا العنصر الخارجي ، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفوذ بقيت عصية  
على الانقسام رغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبي •

وأما أثر اختلاف جنسية الأجانب في تقسيم الحركة ، فهو سبب صحيح ،  
مع ملاحظة أنه إذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضهم عن بعض يشكل سبباً  
جوهرياً للانقسام ، فكيف لا يكون اختلافهم عن المصريين سبباً أكثر جوهرية  
لتفسير ما يحدث ، أن الأجانب في مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع  
اجتماعي ووضع سياسي باعتبارهم جاليات في بلد مشترك ، فضلاً عن كون غالبية  
الأجانب المعنيين هنا من اليهود ، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين •  
فاذا اعترفنا بالجنسية مصدرها للصراع بين بعضهم البعض ورغم ما يجمعهم ،  
أفلا نعترف بها كمصدر للصراع بينهم وبين المصريين ، ويفسر بذلك حركة  
الصراع الدائر بين الثلاثينات انقساماً ووحدة وتناثراً وتدميراً • أفلا يمكن  
التأويل بأن مسلك هؤلاء كان سبب ذلك •

أن البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون رغم مصريتهم بالقاء تبعته  
على المصريين • كانت هناك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر • • ،  
أو أن نغمة حساسيات • يعانى منها المصريون كبلد شبيه مستمر تجاه  
الأجانب (٦٥) • والشوفينية تعنى العصبية القومية ، وتتردد كانهجرات  
سياسية • وإذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحراف أن كانت توظف في  
سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى ، فلا يكاد يظهر وجه للنظر  
مسلح يعيب على طلاب الاستقلال والتحرر عصبيتهم القومية ، ويرى من هذا

العيب مقتحمى بلاد الآخرين . وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم ينصّبوا لوطنهم بالتدبر الكافى ، وتسامحوا فى مواجهة أحداث جسام . وفى مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا ، أن انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب فى القيادات التنظيمية . سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها ، حسبما سلفت الإشارة ، ويمكن أن يضاف هنا أنه فى ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعى المصرى » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الراية » . وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ ألا يضم أجانب ويهودا فى صفوفه (٦٦) . وهذا الأساس واضح الدلالة فى إطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوع الى الاستقلال عن تلك العناصر . وقد ضم كثيرا من العناصر التى انشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طليعة الاسكندرية والعصية الماركسية وغيرها . وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخى نطقت به الأحداث ، من أن كان ثمة صراع قومى بين المصريين والأجانب فى الحركة الشيوعية ، وأن كثيرا من هؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا فضلا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات .

الملاحظة الثانية التى تظهر فى السياق السابق للأحداث ، أن الفترة الزمنية التى تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقيم بين يولييه ١٩٤٧ ونوفمبر ١٩٤٧ وتستمر فى عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هى فترة تصاعد المسألة الفلسطينية ، سواء فى فلسطين أو فى الوعي السياسى المصرى . وهى الفترة التى شارف المشروع الصهيونى مرحلة التحقق العملى ، وتحقيق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل فى نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم بإعلان قيام هذه الدول فى مايو ١٩٤٨ . ومن ثم ينطرح التساؤل عما إذا كان هذا التعاصر الزمنى يفيد علاقة سببية أولا .

#### فلسطين :

يذكر كوريل « ركزنا جهودا كبيرة فى عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودى فى مصر ، وقاومنا فى نفس الوقت الدعاوى المنصرية التى حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسى ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استثمارية ، الى كفاح عنصرى ضد اليهود » . وكنا نعتقد أن المنصرية التى كان الاخوان المسلمون دعائمها كانت خير معين للصهيونية . . فمثلا فى كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الانجليزى ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، أما فى قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية فى البلاد » (٦٧) .

والحادث أن للمادة التاريخية قيد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد

الصهيونية ، وأن يهود مصر الشيوعيين كاقحوا الصهيونية في الأوساط الجالية اليهودية . على أن يتعين إيراد عدد من الملاحظات ، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعاً استعمارياً استيطانياً مهدداً لمصر ذاتها . والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية ، إنما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة . ومفاد عبارة كورنيل سائلة البيان ، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر ، وعزل الإخوان المسلمين عن المجتمع المصري .

وللملاحظة الثانية ، ترد في عبارة أحمد صادق سعيد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية ، ورأوا مساندة بغض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية أحسن درج ضد العنصرية » غير أن أغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كفرس يجرى مع الفرق الصهيونية . وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماماً ، لا لأنهم معادين للسامية ، بل لاعتبارهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري ، وضرب مثلاً لهذا النوع من النشاط بأين ميزان من مؤسس إيسكرار (٦٨) . ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعارض للصهيونية كان موظفاً من بعض كبار اليهود لتأمين الطاقة اليهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجرى مع النشاط الصهيوني . ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطاً منهم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف حذرهم من موجة عداوة يثيرها ضدهم الإخوان المسلمون ، وهم المقصودون بلفظ « العنصرية » حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كورنيل ذاتها . مع ملاحظة أنه مع صدق وصف « العنصرية » على الحركة الصهيونية ، فليس لمنصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الإخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة إسلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب ، باعتبار أن المفهوم السياسي للحركة الإسلامية مفهوم أعمى تركز جامعته على العقيدة الإسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وأن ليس في الإسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به .

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكورنيل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي أعده فيما يبدو في أكتوبر ١٩٤٥ \* ، ذكر فيه أن

(\*) نشر الدكتور دفت السعيد هذا التقرير في كتاب « اليسار المصري والقضية الفلسطينية » ( ص ١٣٠ - ١٥٠ ) ولهم له بقوله « عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهري كورنيل ، أحد مؤسسي تنظيم ح-م » وثمة دلائل عديدة تؤكد أن

الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما الى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد في بيان المعنى المتواتر لهذا الوضع . ولكن انتقل الى ان العرب مشيرا الى أن كبار الملاك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداؤهم لهم كلما زاد بحنهم عن حماية امبريالية ، استلهموها أولا في الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجمها يتررب بعد يونيو ١٩٤١ ، بحوا عن وصاية جديدة لهم في الامبريالية الانجليزية . وأن الجامعة العربية تسير الامبريالية الانجليزية . واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الأمريكي ويبدى التسامح مع الانجليز . ثم ذكر كوريل أن الصراع محتسم بين الاستعماريين الانجليز والأمريكي بعد الحرب ، وأن أمريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة ألف يهودي الى فلسطين ، وهذا اللاحاح يعنى ممارسة الضغط على الحكومة البريطانية لارخاء قبضتها عن فلسطين . ثم نصح اليهود المخلصين بأن أمريكا انما تسعى وراء مصالحها وحدها ، وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل ، بل قد يأتي يوم تحمل فيه يهود العالم مسئولية توتر علاقاتها مع بريطانيا ، وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، اذ أقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية في المسانومات المضمينة التي تجرى بينهم وبين الانجليز في واشنطن ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية و اتاجيل عملية الهجرة اليهودية ، واقتقاد الثقة في السياسة الأمريكية في المنطقة ، كما يمكن للانجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية في الدول العربية . والملاحظ أنه حسب التصوير السابق ، لا يفهم - من منظور عربي - سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيوني الأمريكي ، ويذكر بتعين أيضا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوي الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سافرة من السلطات الانجليزية ، ويشير مسألة « السياسة المعادية للسامية » في الدول العربية ، التي يرى أن بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منصف الى أن وجدت المعاداة للسامية في الدول العربية ، ولا ان عدااء المقاومة العربية الطبيعي للصهيونية يمكن تأويله على أنه عدوان عربي ضد اليهود ، حتى ولو اتجه في أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والاسلامية ضد يهود فلسطين ، مادام أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كوريل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودي والصهيوني أدخل في التخصيفات البحثية والمدرسية منه في المواقف العملية ، ازاء شعب يقتل من أرضه ويطرده

---

كوريل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذي قدمه للجنة المركزية للتنظيم ، كأساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية ، والاصل الذي عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية . . وقد قمنا بترجمته الى اللغة العربية مراعين اللغة الواجبة التي تحفل للنوعية قيمتها التاريخية .

من دياره ووطنه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة . والملاحظ من تتبع كتابات كوريل واضرايه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الأمريكى بالنسبة للسياسات المصرية ، رغم أن العدو الرئيسى فى تلك السنين وفى وعى الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطانى المحتل لأرض مصر ، أما بالنسبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطانى ، رغم اعتراف كوريل من أن الحركة الصهيونية صارت مدعومة بالأمريكيين فى الأساس بعد الحرب العالمية الثانية . ولكن كوريل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطة السياسية لفلسطين ، ولا يلحظ فى تقريره المطول إشارة مناسبة الى الصهيونية وتاريخها وأهدافها كحركة سياسية ، إنما يتحدث عن اليهود فى فلسطين بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمار البريطانى والأمريكى ، دون إشارة للغزو الصهيونى فى ذاته ولا للعنصر القومى فى الصراع العربى الصهيونى . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والأممية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعية يبادر للإشارة الى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويوصل بقارئه الى وضع ، أن لم يتعاطف فيه مع اليهود فى فلسطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاة وعدم الانتماء لأى من أطراف نزاع يصور على أنه نزاع بين حركة رجعية ( الصهيونية ) وحركة فاشية عنصرية ( العرب ) .

يتحدث كوريل عن الصهيونية كحركة برجوازية ، ويقول ان كونها « لا تستند الى أى أساس علمى لا مجردها مطلقا من فاعليتها الايديولوجية ، ذلك ان فاعليتها الأساسية تنبع من كونها قد تغلغلت فى صفوف الجماهير اليهودية فى فلسطين وفى دول أخرى عديدة » ، ثم ينتقل الى الحديث عن الفاشية وأثرها فى « الشعور بالعداء بين العرب واليهود » . وهو مع انكاره للصهيونية يرتب عليها أثرا فى ظهور العنصر القومى لليهود ، ثم يصف القوى العربية بالفاشية ويحملها مسئولية العداء العربى اليهودى ، ثم يقول « ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضا موقف متطرف .. مثل الارهاب المناهض لليهود الذى تمارسه العصابات العربية ، والتي تلقى أحيانا تأييدا من الجماهير العربية .. ومن ناحية أخرى المطالبة بإنشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود .. بيد أن الصهاينة الفعليين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة اليها » . هنا يصف كوريل العرب بالارهاب ، ويحصر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بأن أغليبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لإنشاء دولة يهودية دون إشارة الى أن هؤلاء السكان أتى غالبيتهم بالهجرات المتوالية غازين وطاردين العرب من أوطانهم ، وبهذا يفصل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلبا للشعب اليهودى ، وبين الصهيونية التى ينحصر معناها عند فى كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار .

وربما تحدث عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول أن الأوساط التقدمية  
فلسطين ، سواء اليهودية أو العربية ، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية ،  
ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعي هناك منذ ١٩٤٢ بين العرب واليهود ، وأن  
هذا الانقسام تبلور عندما قارت مسألة ما إذا كان يتعين اشتراك الحزب في  
الاضراب الذي نظمه الهستودروت في ١٩٤٢ . ورغم أن هذا الانقسام يفيد  
انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات المستودروت ، فإن كورييل يسرى بين  
الفريقين ، العرب واليهود في الوصف « البرجوازي » لهما . مما يفيد رفض  
موقف الفريقين معا .

ثم يتحدث عن راجبات الشيوعي العربي ازاء المسألة الفلسطينية ، حسبما  
تبلور الموقف في ١٩٤٠ . أظهر بعض العناصر - وخاصة العربية - اتجاهها  
شوفيليا ، إذ كانت لا ترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، وأن  
مجرد وجود هؤلاء اليهود في فلسطين كان يعنى أن لديهم صلات تتفاوت قوتها  
بالصهيونية . ومن الملاحظ أن نفس هذه العناصر أظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير  
من المواقف النضالية . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، ألا وهو تجاهل  
تعاليم ستالين التي تقول أن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازياتهم أولا .  
وبكن ما الذي يفعله الشيوعيون العرب ؟ أنهم يملأون صفحات جرائدهم بهجوم  
على الصهيونية ، ويشركون جانباً مهاجمة الرجعية العربية ، هم بهذا ينفذون  
الأهداف الرجعية ، وهكذا جعل كورييل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أن  
يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة  
 لليهود في فلسطين ، وحكم على العرب أنهم شوفينيون لأنهم لا يجرون هذه  
الفرقة تجاه من يفرزون أرضهم وديارهم ، ثم قرر أن واجب العرب - طبقا  
لتعاليم ستالين - أن يحارب العربي البرجوازي ، لا أن يحارب اليهودي أو قبل أن  
يحاربه . ثم يستطرد « ويتفق السكان العرب جميعا على ادانة الصهيونية .  
فما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الادانة . أن الواجب عليهم أن  
يعملوا على ألا تتحول معاداة الصهيونية الى معاداة - لليهودية » . ولا تخفى  
غرابة هذا الحديث .

وينتقل كورييل الى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى . كما  
ينسى الشيوعيون العرب أن المشاكل العربية قد تطورت في العشرين عاما  
الآخرة ، وأن الشيوعيين لا يمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضى تجاه يهود  
فلسطين ، إذ يوجد اليوم سكان يهود في فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما  
عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولغتهم الخاصة  
ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين .  
وأخيرا يتخذون صفة الشعب العامل ، والسكان اليهود في فلسطين يمثلون  
مركزا هاما في الصناعة ، ولهمؤلاء حقوق قومية ، لا يمكن لأي دولة ديمقراطية أن  
ترفض منحهم اياها . وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك ، عليهم منح هؤلاء

السكان حقوقهم السياسية ، بما في ذلك حق الانفصال . ولكن ما الذي يفعله الشيوعيون العرب . أن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك . وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التي فرضته ، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية . ويلاحظ حديث كورييل هنا عن القومية اليهودية ، وهي لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وأنها ظهرت في العشرين سنة الأخيرة أي منذ بدء تنفيذ المشروع الصهيوني في ظل وعد بلفور . ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما في ذلك إنشاء دولة وحققها في الانفصال . ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقا للمبادئ الستالينية . وهو لم يورد إشارة ما تفيد أن ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطيني . ولهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب - باسم الستالينية - إلى الكفاح والمضال من أجل « حقوق قومية » لمهاجرين يفتصبون الشعب الفلسطيني . وقد أشار دعما لقوله إلى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته أولا ، ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما في ذلك حق الانفصال . ولم يشر إلى مقولة ثالثة لستالين تتعلق بالمضمون البرجوازي للقومية ، وتفيد أن « حقوق القومية » اليهودية مقولة برجوازية . وأن أعمال المقولتين السالفتين في ضوء هذه « المقولة » الثالثة ، يكشف عن أن كورييل يوصي الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، أي مع الصهيونية ( أخذا بقوله أن الصهيونية دعوة برجوازية ) . وبهذا يظهر أن اغفال المعنصر القومي العربي لم يكن من أجل الأمية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها .

ثم ينتقل كورييل إلى الصهيونية ، ويهاجمها باعتبارها حركة رجعية . ويذكر أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين إليها فاشتركوا في الخطوط العريضة لسياساتها . وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذًا شكلا متوازنا . ولكنه توازن يؤدي في أبسط الإجماليات إلى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا أو لامبال ، تاذم طرعا الصراع في فلسطين يندفعان في مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية . فإذا أضيف إلى ذلك أن تقرير كورييل لم يكن عملا دعائيا ، ولكنه تقرير سياسي يبنى على أساسه خط سياسي لتنظيم مصري عربي ، فإن ذلك يجرى منه في مياقه السياسي على طريقه أبي موسى الأشعري ، الذي عزل صاحبه ذا الحق الشرعي ، ليشترك عمرا يسكن صاحبة غير ذي الحق الشرعي . وحديث كورييل حجة في أثره على الشيوعيين المصريين والعرب لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة .

لذلك ما أن قررت الأمم المتحدة في ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدنو تؤيد هذا القرار وتخوض المعارك السياسية دفاعا عنه . وبذلك جبهة في الهجوم على فكرة أن تخوض مصر الحرب ضد « يهود فلسطين » غير أن تهتم بإشارة مناسبة للصهيونية . واتخذت موقف التركيز على جلاء الانجليز من فلسطين ، بحسبانها الهدف الوحيد هناك ، دون



إشارة إلى الاستعمار الامتيطاني الوافد (٦٩) . وإذا كان يقال أن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن أن التقسيم وقتئذ كان رغم سوءاته الحل الممكن الوحيد ، على ما أفصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفيتي بالأمم المتحدة ، فالصواب أن موقف حدتو هذا كان يستند إلى أساس نظري وضعه كوريل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، وأقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وإنشاء الدولة الصهيونية .

أما عن جماعة العجر الجديد ، فالظاهر أنها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة لدخول معر حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وقد سبق أن نشر صادق سعد في ١٩٤٦ كتابا من « فلسطين بين مخالف الاستعمار » ، ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرجعي ، وأن اليهود ليسوا لمة والصهيونية حركة رجعية ، لأن تطور اليهود يكون باندماجهم في مجتمعاتهم . وبذل المؤلف جهده في تنفيذ الصهيونية ، وذكر ما يعنى أن الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية العربية ، « للعمال اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك ( خدمة الرأسمالية ) هي أن يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وإن من الطغيات التي تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية التزمي المقصود إلى طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها ، وقد رسم هذا الهدف الاستعماري منذ صدر وعد بلفور » ، ثم ذكر « وتشعر القومية العربية باطراد توغل اليهود الأجانب في فلسطين ، أو بكلمة أصح باطراد اجتلال الصهيونيين لفلسطين » ، وكان طبيعيا أن يتسبب هذا في عداوة العرب لليهود . . مما يعطى للاستعمار نوية البقاء . « وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية أن تظهر الحركة الوطنية أما كحركة عنصرية موجهة ضد اليهود ، وإذا فعلى الإنجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتلال العسكري لفلسطين . ولها كجركة رجعية موجهة ضد المطالب ( القومية ) اليهودية ضد النظام ( الديمقراطي ) الصهيوني ، وقالت أن قادتها يستمدون الهون من إذئاب الفاشية الألمانية والإيطالية . واذن فيجب إخمادها بالقوة محافظة على الديمقراطية » .

على أنه غاد في الكتاب نفسه يقول أن قيادة الحركة العربية الوطنية توجهت إلى كبش القداء وهو اليهود ، وإن العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضدهم ، وأنه في أحداث حائط البراق في ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الإنجليز العرب ، وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية إلى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود ، ويكتب مقنالا في صحيفة « العجر الجديد » ضد هجرة اليهود إلى فلسطين ، ولكنه وجه المقال إلى فكرة أنه مادام الاستعمار هو من يشنن هجرة اليهود ليخرب قضية فلسطين من قضية حكم ديمقراطي

الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسألة الفرعية الثانوية الى المقام الاول ، مناورة بين الاستعمارين البريطاني والأمريكى .. » ( يقصد ) تحويل الكفاح الوطنى فى فلسطين .. من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطنى الى كفاح « دينى عنصري » ( ٧٠ ) .

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب فى التناول ، انه مع صواب تنبيهه الى دور الاستعمار ، فهو يفل من الأهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطانى . أن التناول السابق يصح فى النظر الى المشاكل التقليدية التى قد تنور بين طوائف الأديان المختلفة فى الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينهما دعما لمصالحه . ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد قزوة استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار فى بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

والملاحظ أيضا ان الصهيونية تمثلت فى سياستها العملية وقتها فى أمرين ، الهجرات اليهودية الى فلسطين وانشاء الوطن القومى لليهود فيها ، وان أى اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أو أحدهما ، لا يفيد فى حقيقته عداء للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية احلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطانى كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيونى ، مادامت الصهيونية كانت اربطت بالاستعمار الأمريكى وصارت تنادى هى الأخرى بجلاء الانجليز .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطينى ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية » ، فى حين أن نضال العرب يجب أن يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء سواء « ( ٧١ ) . وأن جماعة الفجر الجديد التى عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين فى ١٩٤٨ ، يقال انها عدت من ذلك فى تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف .

فى هذا الإطار الفكرى السياسى المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسألة الفلسطينية فى الأربعينات . وحمد رشدى صالح يقول ان معركة فلسطين ليست أرضا زراعية يستلها الغاصب « ولا الوطن اليهودى الذى تبنيه الصهيونية على أشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى أن الصهيونية هى ذاتها الاستعمار

مستوطنا ، لا يستغل مستعمره فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يعيب على الحركة الوطنية العربية ، أنها بعد ان كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الاقطاعيون العرب وجهة خاطئة الى « - طفيان الكراهية الدينية والحزازات الطائفية .. » وذكر ان الاستعمار والراسمالية الصهيونية والاقطاعيين العرب هم المسئولون عن المذابح التي قامت بها الجماهير العربية ضد اليهود . كما كتب يهاجم المظاهرات التي حدثت في مصر في ٢ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور، واتهم القائمين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية « الى حركة عنصرية » . وقد رد عليه عادل ثابت « لا شك ان الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة » (٧٢) .

وهكذا اطردت ادبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حديثها ، بالنسبة لفلسطين . تصور الصهيونية على انها مجرد صراع طبقي بما يستبعد العنصر القومي من الصراع ، ولا تقيم وزنا لكون « العامل » اليهودي في فلسطين هو صهيوني اتاها غازيا مستوطنا . وتركز على العداء الاساسي للاستعمار البريطاني وحده ، وتركز هدفها في جلاء الانجليز فحسب ، وليس على افشال المشروع الصهيوني هجرة ودولة . مع تصوير الكفاح العربي بفلسطين على انه انحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الانجليزى ، الى حركة دينية عنصرية اسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة صليبية للاستعمار ، مع عدم معارضة هدفها العمليين وهما الهجرة والدولة . ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيوني ، باعتبارها شوفينية ان صدرت من منطلق وطنى عربى او مصرى او فلسطينى ، وعنصرية لئن صدرت من منطلق دينى اسلامى ، وكان هذا موقف كثير من الحركات الشيوعية في البلاد العربية ، « كان رأى ابو زياد وحزيف يرجر وغالبية الخبراء الشيوعيين ( باستثناء تبير ) ان الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست الا حركة لا سامية » ، وأعلن الحزب الشيوعى السورى اللبناني ان قضية فلسطين هي قضية « استقلال وجلاء وانزل قضية التقسيم الى المرتبة الثانية او الثالثة . ثم هاجم الاستعمار واحيانا الصهيونية والرجعية العربية » (٧٣) .

ويبدو من العرض السابق ، ان عمليات التوحيد والانقسام والبشرة والهدم التى هائى منها الشيوعيون المصريون فى ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، لم تكن بعيدة عما يجرى فى فلسطين ، فلا يظهر ان كان للاجانب اليهود هدف من نشاطهم فى السياسة المصرية يتجاوز ما يحدث فى البلد المتاخم الشقيق . وقد ايد الشعب المصرى حكومة ونظاما بغضين لديه عندما أعلن الحرب على الصهيونية فى فلسطين . وبقي القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، واستغرق الشيوعيون المصريون فى الانقسامات والصراعات

التنظيمية دون ان يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر . . وفي الوقت الذي تناثرت فيه الحركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الأجانب ان تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طردته الحكومة في ١٩٥٠ مثل كوريل ، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر واسرائيل في ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدثي مصر وكوريل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، واسموا « مجموعة روما » ، وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الاحزاب الشيوعية المصرية في ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل « الحزب الشيوعي المصري » قطع كل صلة هؤلاء الأجانب كشرط لتحقيق الوحدة (٧٤) . واتفق في وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنب مجموعة اليهود بباريس ( كوريل وجماعته ) ، كما اتخذ قرار بإبعاد زيمون دويك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته (٧٥) .

### نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبئة الأصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، واجبرت على اتباع سياسة انغلاق المفتح مع الغرب . فانهم طلبها الوافد الأوروبي ، ولكن منها بالتدريج ما يسميه عبد الله نديم مرض « الافرنجى » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوع الحضاري ، ورسم صلة انتماء ما حضر بالغرب . وألقى الحديوي اسماعيل مقولته الشهيرة ، ان سيجعل مصر قطعة من أوروبا ، ونقشت نعمة التفريب ، حتى طلع طه حسين في اواخر الثلاثينات بكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » بقول ان مصر تنتمي الى حضارة البحر الأبيض المتوسط .

هذا بالرافد الفكري سارت الحركة الشيوعية على دربه في الاربعينات سوطا أبعد منه ، ولكنه سبى في الاتجاه نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشارد للمنظمات الشيوعية ، كان أثرا حبالا فيه من آثار حركة التفريب ، أو كان أثرا لما أفضت اليه هذه الحركة من اضيق الحس القومي لصالح الإنفتاح على الغرب . . وان نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلا الى الحملة الفرنسية بحسبانها بداية التنوير والتقدم وسببها في الجمع والفكر المصريين ، ان ما تغضى اليه هذه النظرة عن الشجور بأن يغزو أوروبا بمصر هو بصير تطورها ونقلها من الظلمات الى النور ، وان عيوج هذه النظرة في المناحي الفكرية والاجتماعية ، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض الا يبدؤا قريبا أو شاذا ان يقوم اجانب بدورها في حركة سياسية مصرية . .

ومن جهة ثانية ، فان « المصرية » التي بدأت في ١٨٤٠ كنطاق للعزلة ضرب على مصر لينفرد بها الغرب ، هذه المصرية آلت مع مفتح القرن

العشرين - ومع ثورة ١٩١٩ خاصة - إلى أن تصبح مصرية مناضلة ،  
 وصِلحت وماء الكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حنينا سلف البيان في فصل  
 سابق ، ضاقت عما تنخلبه موجبات الأمن المصري ، كما صاقت في الوقت  
 نفسه من تحديد الهوية الحضارية لمصر ، ولم تستطع مصر كوحدة حضارية  
 أن تستوعب حضارة متميزة ، لذلك ألف المصريون - ومفكروهم خاصة -  
 الحديث عن هوية مصر ، هل هي اسلامية او عربية او بحر ابيض متوسط .  
 وجرى الحديث في مثل هذه المسألة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس  
 كافيا بذاته ، وان ثمة سؤالا بقي محتاجا لجواب ، هو الام تنتمي مصر . ومع  
 الطابع النضالي للمصرية على يدى حزب الوفد ، لم يجب على هذا السؤال ،  
 لا هو ولا الحركة الفكرية التى سبقته وواكبته وروته . ورغم نجاح الوفد  
 التاريخي في دفع المصريين في كيان سياسي وطني جامع بصرف النظر عن  
 اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج  
 المصري لانتماء أعم ، سواء على مستوى الأمن القومي ، أو على المستنوي  
 الحضاري . ففما فكر الاخوان المسلمين عن الجامعة الاسلامية معبرا عن  
 الشوق للانتماء الأعم ومقاومة الوفد الأوروبي والغربي أبا كان . وظهر فكر  
 الحركة الشيوعية بصيغة الأربعينات معبرا عن الامنية الطبقية . كلاهما أنكر  
 الجامعة القومية ، والاخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب  
 لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للامنية  
 لا يستجيب لضرورات التميز بين المواطنين وغير المواطنين .

في غيبة الشعور بالانتماء القومي الأعم ، الدامج لمناصر الأمة من جهة ،  
 والمنبسط إلى حيث نطاقها الحضاري ولوازم امنها القومي عن جهة أخرى ، وعلى  
 مشارف ظهور الوعي بهذا الانتماء في الأربعينات ، ومع تفشى نزعة التغريب ،  
 أمكن للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا التواء الأجنبي في الأربعينات . وقد  
 تظهر الدراسة المتأنية في المستقبل أن فكر حركة التغريب في مصر هو ما أدى  
 إلى ظهور كورييل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا  
 الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التي أفضت إلى  
 ظاهرة وجود أجنبى على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود  
 في الحركة السياسية التي تولوا قيادتها ، فقد كان من الطبيعي أن يؤكد على فكرة  
 الامنية كبديل عن المفهوم القومي ، مادامت الامنية هي الفكرة الوحيدة التي  
 يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغنى عن البيان أن الامنية  
 أصل ثابت في الفكر الماركسي النظري ، ولكن هذا الأصل النظري اتخذ سمات  
 وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية ، واتخذ سمات قومية في  
 الحركات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه في مصر الأربعينات اتخذ شكلا أقرب  
 إلى الحلول محل الجامع القومي . وبهذا المسلك الفكري وجه الاتهام للحركات

القومية والدينية بالمتنصرية والشوفينية ، وآتهام دعاوى التمصير الحقيقي داخل الحركة الشيوعية بالشوفينية أيضا . قصارت القومية - وهي وعاء النضال ضد الاستعمار - تهمة ، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم في صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الأجانب . وجرت تهمة المتنصرية تملئها النشأة اليهودية لهؤلاء الفادة في ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازي في ألمانيا ، وفي ظروف تصاعد حركة اليهود المتنصرية وهي الصهيونية . وقذف بالتهمة في وجه أحد القيادى الأساسىة للعداء للصهيونية ، وهم الاخوان المسلمون .

لذلك لم تستطع الحركة الشيوعية المصرية ، فى الأربعينات خاصة - أن تسهم فى المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية . وكان وجود المسلمين والاقباط فى صفوفها لا يفيد حلا لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة والكار لها . وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجه اجتماعى شعبى فى مجالات النشاط السياسى والفكرى والفنى ، وفى مجال العلوم الانسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية .

## المراجع

- (١) صفحات من اليسار المصري من أعقاب الحرب النارية . ١٩٤٥ - ١٩٤٦ .  
أحمد صادق . عمدة . ( القاهرة مكتبة حديوي ١٩٧٦ ) . ص ٢٥ - ٣٧ .
- (٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي . الياس مرقص ( بيروت ١٩٦٤ )  
ص ٢١ ، ٥٨ - ٥٩ .
- (٣) - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ . د . رفعت السيد . الطبعة  
الثانية ( القاهرة ١٩٧٥ ) .
- اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠ . د . رفعت السيد ( بيروت . دار الطليعة ١٩٧٢ ) .
- تاريخ المنظمات اليسارية المصرية . د . رفعت السيد ( القاهرة . دار الثقافة الجديدة  
١٩٧٦ ) .
- الصحافة اليسارية في مصر . د . رفعت السيد ( بيروت . دار الطليعة ١٩٧٤ ) .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية . د . رفعت السيد ( بيروت . دار الفارابي ١٩٧٤ ) .
- (٤) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .
- (٥) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .
- (٦) اليسار المصري . . د . السيد . المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٧) اليسار المصري . . د . السيد . المرجع السابق ص ١٢٣ - ١٣٦ .
- (٨) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السيد . المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .
- (٩) اليسار المصري . . د . السيد . المرجع السابق ص ٢٢٧ - ٢٣٧ .
- (١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السيد . المرجع السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (١١) اليسار المصري . . د . السيد . المرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- (١٢) تاريخ للمنظمات . . د . السيد . المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٢ . ١٦٦ - ١٧٠ .
- (١٣) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٧ . تاريخ للمنظمات . . المرجع  
السابق ص ١٧٠ .
- (١٤) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤١ .
- (١٥) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٥٣ .

- (١٦) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٤٥ - ٢٥٠
- (١٧) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٧٢ - ١٧٤
- (١٨) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٦١ - ١٧١
- (١٩) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٧٩ - ١٨٤
- (٢٠) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٦١ - ٢٦٣
- (٢١) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٦١ - ١٨٤
- (٢٢) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٧٤ - ٢٧٥
- (٢٣) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٥٣ - ٢٥٧
- (٢٤) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٤٢
- (٢٥) صفحات من اليسار .. للرجع السابق من ٤٢
- (٢٦) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٥٠
- (٢٧) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٨٦ - ٢٩٠
- (٢٨) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٧٨ - ٢٨٦
- (٢٩) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٩٤ - ٢٩٨
- (٣٠) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٥٧ .. الخ
- (٣١) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٤٠ - ٤١
- (٣٢) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٥٢ - ٥٤ ، ١٠٢
- (٣٣) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٠١
- (٣٤) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٠٤
- (٣٥) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٠٤
- (٣٦) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١١١ - ١١٣
- (٣٧) ابرا الدكتور عبد العظيم رمضان مصر اللعنة من قهمة العمالة لاطاليا . راجع  
 • تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ .  
 ( دار الوطن العربي ، من ٢٠٥ - ٢١٥ )
- (٣٨) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١١٥ - ١١٧
- (٣٩) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١١٧ - ١١٩
- (٤٠) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٢٤
- (٤١) الصحافة اليسارية .. للرجع السابق من ١١٤ - ١١٥ ، صفحات من اليسار ..  
 للرجع السابق من ٤٧
- (٤٢) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٠٠ - ٣١١
- (٤٣) صفحات من اليسار .. للرجع السابق من ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠
- (٤٤) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣١٥ - ٣٢٤
- (٤٥) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٢٨ - ٣٣٤
- (٤٦) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٣٦٤



- (٤٧) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٨٩ ، تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٤٢ .
- (٤٨) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٤٤ .
- (٤٩) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٤٨ .
- (٥٠) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٦٢ .
- (٥١) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٥٨ - ٣٦٠ .
- (٥٢) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٤٠ ، ٣٦٠ - ٣٦٥ .
- (٥٣) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٦٧ .
- (٥٤) لقاء شخصي مع مصطفى طيبة في فبراير ١٩٧٩ .
- (٥٥) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٤١٥ .
- (٥٦) اليسار المصري .. للرجع السابق من ٢٨٨ .
- (٥٧) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٧٦ - ٣٨٤ .
- (٥٨) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٧٩ .
- (٥٩) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٧٧ - ٢٧٨ .
- (٦٠) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٢٨٣ ، ٢٨٦ .
- (٦١) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٣٦١ - ٣٦٤ ، ٤١٢ .
- (٦٢) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٤١٧ - ٤١٩ .
- (٦٣) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٤٢٠ - ٤٢٣ - ٤٢٨ - ٤٢٩ ، ٤٣٥ .
- ٤٣٧ ، ٤٤٤ - ٤٤٨ .
- (٦٤) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ١٢٨ - ١٣٢ .
- (٦٥) تاريخ المنظمات .. للرجع السابق من ٤١٥ ( من حديث مع محمد سيد أحمد ) .
- ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٦٦) لقاء شخصي مع الدكتور فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .
- (٦٧) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. د. السيد من ١٨٢ ، ٢٨٣ - ٢٨٤ .
- (٦٨) صفحات من اليسار .. للرجع السابق من ٤١ - ٤٢ .
- (٦٩) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. للرجع السابق من ٢٣٦ - ٢٣٠ .
- (٧٠) فلسطين بين مطالب الاستقلال ، صافق سعد ، ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ .
- ٧٧ ، ٨٢ - ٨٣ .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. للرجع السابق من ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٧١) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. للرجع السابق من ٧٦ - ٧٧ .
- (٧٢) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. للرجع السابق من ٥٩ - ٦٦ .
- ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٧٣) تاريخ الأحزاب .. إلياس مرقس ، للرجع السابق من ٢١ ، ٦٥ .
- (٧٤) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. للرجع السابق من ٢٥٥ .
- (٧٥) لقاء شخصي مع د. فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .



## ٣ - ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ ، يحتاج الى وقت وجهد من شأنه أن يفضى الى تراخى اعداد هذه الدراسة للنشر امدا غير مقدر ، ولعل الظروف تسمح بأذن الله بأكملها في دراسة مستقلة ، تتبعاً للموضوع المدروس ، أو في نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها . على أنه يتبين في عجالة الافصاح عن الموقف الفكرى للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخى العام للموضوع بعد ٢٣ يولية ، لا عن طريق التاريخ التفصيلى له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التى توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر .

أولاً : سلفت الإشارة الى موقف الملك الممتنع من الجامعة الوطنية التى كانت تلقى بصيغتها الديمقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الاسلامية، ليقوى بها على الحركة الديمقراطية . حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومى ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجنح اليه من مسالك سياسى يفضى الى التفرقة . وقد أتت ثورة ٢٣ يولية فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونية ١٩٥٢ . بما يعنى أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق الترحد القومى الأمتل لجماعه الشعب المصرى بعناصره الدينية .

كما سلفت الإشارة الى محاولات الاحتلال البريطانى ، ازكاء روح التفرقة بين المسلمين ، الاقباط كلما أمكن له ذلك . وقد أمكن لثورة ٢٣ يولية اجلاء الاحتلال البريطانى عن مصر ، وتم ذلك فى ١٨ يونية ١٩٥٦ ، وازيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والاقباط .

**ثانيا : فان الاتجاه الاصلاحى المتصاعد لثورة ٢٣ يوليه ، قد حقق عددا من الاصلاحات الاجتماعية التى كان من شأنها تفويض عدد من المؤسسات التنفيذية التى كانت تعوق التوحيد القومى الأمتل . ومثال لذلك القرار الذى اتخذته فى ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، والفاء المحاكم الشرعية والمجالس الملييه فضلا عن الفاء نظام الوقف الاهلى . كما ألغت الكثير من المدارس التبشيرية والاجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة . وحقت قدرا كبيرا من المساواة فى فرص التعليم والعمالة ، بالتوسع فى مجانية التعليم من ناحية ، والتزام نظام شبه صارم فى التحاق الطلبة بالمدارس الاعلى وكليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حدا للمساواة فى فرص التعليم لا بأس به قط . كما شرع الالتزام بالحق الخريجين بالوظائف والأعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل . مما حقق ذات القدر من المساواة فى فرص العمل للخريجين . والتزم فى ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضا ، حتى الوظائف الوسيطة .**

**ثالثا : فانه بعد قليل من التردد فى السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للانتماء القومى لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التى أشار إليها جمال عبد الناصر فى كتيبه « فلسفة الثورة » وهى الدوائر الاسلامية والعربية والافريقية ، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك فى السياسات العملية التى شرعت منذ ١٩٥٦ ، وانعكس فى كافة الوثائق الرسمية الدستورية ، بدءا من دستور ١٩٥٦ الذى نص على اعنيار مصر جزء من الأمة العربية . وكان الكفاح ضد الخط الصهيونى أهم ما نفذت به حركة القومية العربية فى مصر ، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من النواحي العسكرية والسياسية ، لا يتحقق فى مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية الا بالانتماء المصرى للجامعة العربية الاشمل .**

**ويتعين الاشارة هنا الى ما كان من ثورة ٢٣ يولية بالنسبة لحركة الاخوان المسلمين . فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة ، انحسم موقف الثورة ازاء الاخوان ، بأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية فى العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم . ولم يكن هذا العراقى العنيف الذى جرى فى أواخر ١٩٥٤ ، أمرا يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجامعة الدينية والجامعة القومية ، ولم يكن موقف الثورة قد انحسم بعد فى هذه المسألة عندما شرعت فى تصفية الاخوان . إنما كان مرد الأمر الى نظام الحكم الداخلى ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية فى البلاد ، قديمها وحديثها ، لتكوين تنظيم سياسى أوحى يخضع لهيمنتها المباشرة . وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وامكانياته من أساليب التصفية .**

**ومن الجهة المقابلة ، فان نظام ٢٣ يوليه ، وأن كان دفع التطور التاريخى.**

في مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومي بين العناصر الدينية ، فانه لم يتخذ من السياسات العملية ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا . ولعل مرجع ذلك الى العوامل الآتية : -

**أولا :** نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذي قام بثورة ٢٣ يولييه في المؤسسه العسكرية ، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدي للملك ، ولا يلحظ أن كان للوفد نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى في فترات حكمه القليلة المتباعدة . ومن ثم بقي الجيش يحمل في تكوينه العنصرى أثرا للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الاحرار على شاكلة المؤسسة التي أنبتت منها . ولم ينجح التنظيم في اقامة هيكل تنظيمى سياسى جامع كما كان الشأن في حزب الوفد . ويذكر أحمد حمروش ، أن لم يكن ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق الى أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش فى ١٩٥١ سوى ضابط قبلى واحد برتبة لسواء ، واثنتين فقط برتبة اميرالاي \* . كما كثر بالتنظيم فى بدايته من ينتمون الى الاخوان المسلمين أو الى مصر الفتاة من حيث الاصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا أثرا لتنظيمات الثلاثينات .

**ثانيا :** تم اعتمده نظام ٢٣ يولييه فيما بعد . على جهاز الادارة كجهاز وحيد يستند اليه فى نشاطه السياسى ، ولم ينجح النظام فى تكوين حزب شعبى جماهبرى مستقل عن جهاز الادارة . واذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ، كان أكثر مؤسسات المجتمع المصرى التي تظهر فى تكوينها أو فى مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ والى ضعف أثر حزب الوفد فيه ، اذا كان ذلك كذلك ، فان استناد نظام ٢٣ يولييه على هذا الجهاز الأوحده فى النشاط السياسى ، كان من شأنه الإبقاء على هذه الظواهر . يضاف الى ذلك ، ما روعى فى اختيار قيادات الجهاز واقسامه الهامة من أن يكونوا من « أهل الثقة » ، وهم فى الغالب أما أن يكونوا من الضباط الاحرار خاصة أو ممن يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العنصرى للمؤسسة الحاكمة كان تكوينا يفتقد جامعية الوفد .

**ثالثا :** أن نظام ٢٣ يولييه كان بعيدا عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية ، سواء فى صورتها النيابية أو فى غيرها من الصور الحزبية . وكان يميل الى تركيز السلطة على نحو فردى . كان نظاما ذو طابع استبدادى ، برغم ما أنجز من ايجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة

---

(\*) قصة ثورة ٢٣ يولييه . أحمد حمروش . الجزء الأول ( المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٤٠ ) ص ٢٦٥ .

وأضعف سلطتها ، وامتد هذا المسلك الى المجلس الملى نفسه ، المؤسسة القبطية المنتخبة ، والتي كانت تقف تاريخيا في مواجهة الاكليروس . وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفي هذا السياق جرت اجراءات التأميم للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الاجراءات لم يدع أحد قط بانها اتسمت بأى وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فإن عددا من هذه المشروعات وجات نسبة ملحوظة من الاقباط بين موظفيه ، وكان من شأن اعادة تنظيم علاقات العمل في هذه المشروعات سعيًا لايجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤممة كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ، ولدى الاقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

**رابعاً :** اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التي قام بها نظام ٢٣ يولييه، اتخذت طابعاً دينياً اسلامياً ، خاصة مع بداية حركة التأميمات الواسعة . ويلحظ ذلك مثلاً في تقرير لجنة المائة الذي أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطنى في مؤتمر القوى الشعبية في ١٩٦٢ . واضطر النظام في غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة ، أن يتخذ مسلكاً شديداً الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التي وجهها في ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الاخوان المسلمين ، مما رأى معه تغطية لهذا المسلك أن يزكى بعض الاتجاهات الدينية ، مادامت موالية له بحكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

**خامساً :** مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة في السياسة ، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سواء في الحبة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير الى التقوقع والتشردم وتخبو عوامل التوحيد ، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتمييزات المختلفة . لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوى المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائي يؤكد الحكم الفردى ، بمسلك تلقائي منه أو مقصود ، ضامنا لعدم التجمع من جهة ، واستنفادا للطاقات من جهة ، والتماسا للأمن والمساواة في رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة في ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء اقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تموز الوسيلة السياسية لدعم بعض المرشحين الاقباط والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضا في الانتخابات الأربع التالية التي جرت في الستينات والسبعينات ( ١٩٦٨ - ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩ ) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسى الشعبى على طريقة الوفد ، عولج باقرار مبدأ دستورى جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة أعضاء في المجلس النيابى . وروعى فيما بعد أن يكون المعينون اقباطا غالبيهم أو كلهم .

الأمر الذي يوحي أن الوجود السياسي الاقباط منحه في يد الحاكم ، وأن أمنهم ومساواتهم ببواطنهم منوط بمشيئة الحاكم وحده .

**سادسا :** مع الانعطافة السياسية الكبيرة التي جرت في السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسي والفكرى لليسار باتجاهاته المختلفة في مصر ، جرت بلجوء الدولة الى استخدام الدين كسلاح لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالاحاد . والبأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها الى اشاعة مناخ أثار حذر الاقباط من اثار النزعة الدينية كجامع سياسى يستبعدهم . بما قد يؤثر مستقبلا في حقوق المواطنين غير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع .

ومن جهة أخرى ، أثير خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والحانكة في ١٩٧٢ ، وأفضت اليه اثاره تدريجية سابقة وشساعات راجت . وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر ، وانتهى سعيه الى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن آتت احكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والاقباط . واثرت أحداث من بعد في أسيوط وسالوط سنة ١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة ، فانه مع استخدام الدين كسلاح في معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته ، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الاسلامية أيضا . وقد ساعد مسلك الدولة الأول في اشاعة المناخ الدينى ضد اليسار ، ساعد في تقوية الحركات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الانتماء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة . فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هي حامية الاقلية القبطية . وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما الى خصم .

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث . أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، في اطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الدينى والمفهوم القومى لها . وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة في التفرقة بين المسلمين والاقباط . واذا يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتا المصلحة الجهرية في اشاعة التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فإن مقاومة هذا الأمر - تلخل - كما دخلت في الماضى - في نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة في كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضى وما قرب .

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية في اطار المفاضلة التي تمليها الضرورت التاريخية .





## ماذا بعد .....

### مقدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية في مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية . وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع ايضاح جوانب الصراع السياسي التي لا بدت تلك الحركة . وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية ، التركيز على صورتها العملية الملموسة ، وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسلمين والاقباط وامتزاجهم معا في وعاء قومي واحد . لذلك لم تفرق الدراسة كثيرا بين حركة البناء القومي وبين حركة هذا الامتزاج ، ونظرت اليهما كمترادفين في التطبيق . واقتضى ذلك تتبع مواقف القوى السياسية المختلفة في السياق التاريخي العام من هذه العلاقة ، والظروف التي سعت فيها كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذي استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى أي من هذه المواقف .

وليس من أهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ، أو التركيز على ما يعتبر عظة وعبرة ينبغي اخراجها للقارئ . وحسب هذه الدراسة أن تعد امام القارئ خيطا من خيوط التطور التاريخي لمصر في القرنين الأخيرين ، ليستخلص بنفسه ما يراه . على أنه يمكن في تجريد شديد القول ، أنه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسية المختلفة ، ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسلمين والاقباط أو استغلال أي من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل ، وليس في مقصودها أن تتجاهل ، أن ثمة سيارين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكد على الجامعة الإسلامية كحامٍ سياسي يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكد على

اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي - أي صلة الزمان والمكان - كجامع قومي يضم المصريين كافة في جماعة سياسية واحدة ، وإن اختلقت أديانهم . وإن الجامعة القومية التي نبتت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني . قد آتت في منتصف القرن الحالي إلى أن تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو ينجلي بقدر مالا يتطابق الدائرتان اللتان ترسمهما كلتاهما الجامعتين . على أن ما يمكن أو تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تتقيان على أرض فلسطين . بالنظر إلى الموقف العقائدي المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهيونية في فلسطين ولطرد العرب من ديارهم ( مسلمين أو غير مسلمين ) ، وبالنظر إلى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار . ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الإشارة في فصل سابق ، إلى أن الوطنية المصرية قد استوعبت في حركة الوحدة العربية ما دامت مصر على مضموها المكافح للاستعمار ، وإن الحركة الدينية السياسية رغم مجاناتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل مساهماتها إلى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة في مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشتبك في عراك حقيقي مع نزعة الوحدة العربية التي رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين ذكره للجدل في هذا الفصل الآخر ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية إزاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملي . وإن جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن أن يبدأ ولا ينتهي نهاية مبتسرة ، مع توقع ألا يصل إلى نتائج المرجوة مرة واحدة . فمنذ نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلالها الكثيف على الجميع وتراكت آثارها عليهما معا . وأخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا في القضايا الفكرية العامة ، ولا يتتبع أي منهما ما يطرأ على فكر الآخر من تغييرات ، ولا التنبؤات المختلفة لوجهات النظر المتباينة داخل كل منهما ، هذه الغربة الفكرية هي أفسد ما يفسد نظر كل فريق إلى صاحبه ، وبها يصير كل منهما في مثل الجزيرة المنفصلة تتقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجمع لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

### وضع المسألة :

ونقطة البدء في هذا الحوار ، التي تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيار الديني السياسي من جهة ، ومن حيث ما توجهه

الإمانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة ، نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي - أو بعض من فصائله - في نظريته إلى التيار الديني السياسي باعتباره كله، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وإنسداد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن أسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات القوى الرجعية كالسراى استقلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني السني من حيث هو تيار شعبي . وجرى نوع من الربط الخاطئ بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تعميم خاطئ في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطني في مرحلة كفاح الاحتلال البريطاني ، أن يقصروا آمالهم السياسية في اجلاء هذا الاحتلال وفي بناء النظام الديمقراطي الدستوري ، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الاسلامي وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضاري لما كان يتلمعه الفكر الوافد من أسس وأصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، إنما يتمثل الخطأ المقصود الإشارة إليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من أن التيار الديني السياسي هو مجرد حريف للمعركة مع الانجليز والملك وأنه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية أنها نظرت إلى النفوذ الثقافي والفكري والحضاري الغربي بحسبانته أخطر أسلحة الاستعمار وأشدّها فتكا .

ومن جهة أخرى شاع خطأ آخر في النظر إلى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بدرجات مختلفة سيمدّ لدى التيار الاشتراكي - وهو انراض طلاقة غير منفكة بين تيار فكري عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . فالفكر الديني السياسي يخدم لاقطاع ويعبر عنه سياسيا ، والفكر الثابري إلى يخدم الرأسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكي - والماركسي خاصة - يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لأيدولوجيتها وماخذها الفكرية العام ، لا وفقا لبرنامجها السياسي الاجتماعي . وقد بصاغ التعبير عن هذا المنحى بطريقة أكثر رصانة في الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الأمر يؤول في تبسيطه إلى المعنى السابق . . وساعد على استقرار هذا النظر في تقييم الحركة الدينية، أنها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بإيضاح برنامجها السياسي والاجتماعي . وأنها في بداياتها لم تترسم في تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المؤلف الذي صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التي نظر بها إلى الحركة الدينية السياسية ، يعيبها عيبان ، أولهما أنها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثاني أنها تتجاهل النظر إلى الفكر موظفا في البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة مقاومة للاستعمار ، ودعم ذلك كله انعزلة المضمرة على كل جانب تجيء

الأحر ، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط ثورل به الاحداث ، ولا يصدر عن استقراء تقاس به الأفكار والمواقف وزاد ذلك من العزلة المنزوية . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكر موروث عشناء وعشناء به اثني عشر قرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حيننا ، وبانحداره وجوده حيننا ، وبصراماته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . واذا كان لحقه في انقرون الأخيرة الركود ، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف محلية وعالمية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا في هذه الفرور المتأخرة . أن جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر أبعء عن الحقيقة . كما أن الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب . على أنه حدث في فترة الركود ، أن دهمنا الاستعمار الاوروبي ، وانكم المجتمع أمام فزونه السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهية . وهنا ظهر ما يمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذبوع . وانزع هذا الفكر في البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمحافظة والتقدمية .

المهم في هذه المجال ، الإشارة إلى أن الوضع الراهن قد آل إلى ازدواجية وثنائية واضحة ، في كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ، ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لمعاملين لا لعامل واحد . العامل السياسي والاقتصادي الذي يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكري والايديولوجي بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى . وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ في فهم الأوضاع المعيشة . ولعل النظرة وحيدة الجانب التي سادت غالبا بين أهل الفريقين هي المسئولة عن هذا الانقسام الحاد الذي يصعد المجتمع ويفتت قواه ، وهي المسئولة عن هذه الغربة المظلمة التي تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر . ولعل هذا التفكك هو ما أبعء سنين طويلة إمكانات التقارب والتآخي ، فلم تمكن المشاركة ، ولا أمكن في ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة الهيمنة المنفردة ، وهذه الصعوبة الصعبة التي حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك أن افتقد التأثير المتبادل .

ثمة دائرتان متميزتان ، واحدة للعامل السياسي الاقتصادي ، والثانية

للعامل الفكرى الايديولوجى (١٢) . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نمط فكرى وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففى اطار الفكر الليبرالى وجد العديد من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة . قد تصل الى حد التطاحن . وجد فى هذا الاطار نفسه قيادة ثورة ١٩١٩ وبعض من اقوى اعدائها . وضم هذا التيار مثلا الوفد والاحرار الدستوريين على تضادهما السياسى . ومن جهة اخرى ، وجد تعبيران ، احدهما من التيار الموروث والآخر من التيار الوافد، ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، ويكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبيرهما عن مصلحة السراى وتبعيتهما لها .

وفى اطار الفكر الدينى وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين ، المؤسسة الرسمية وطر، رأسها الأزهر ، خاصة فى عهد مشيخة الظواهرى والمراغى الثانية ، وكانت مؤيدة للسراى ، وجماعة الاخوان المسلمين التى جاءت بتعبير سياسى متميز ومختلف أيا كانت تحالفاتها فى الثلاثينات . وقد آلت من بعد فى ١٩٤٨ الى التناقض الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك الاهتزازات العنيفة فى مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفاهيم الفكر الموروث ، رغم ان توجهه الاجتماعى والسياسى لم يختلف . وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطنى ومزجه بين الاسلام والوطنية فى صيغ عملية .

وعلى هذا فان التشابه فى التوجه الفكرى والايديولوجى لم يكن يفيد بالضرورة تشابها فى التوجه الاجتماعى والسياسى . والفارق فى التوجه الاول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا فى التوجه الثانى ..

ومفاد ذلك ، انه فى صدد قياس الوجهة السياسية لاي تيار او جماعة ، لا يجوز الوقوف عند الاطار الفكرى العام ، انما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة فى البيئة الاجتماعية ، مع التسليم بان اى اطار فكرى عام ، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفا سياسيا واجتماعيا محددا . والعبرة فى التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الأجنبى ، وان التحرر الوطنى هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الايضاح يتعين اثارة الجدل حول ثلاث مسائل ، الاولى تتعلق بالموقف الفكرى لتيار الاسلامى بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ، والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، اى موقفه من مبدأ المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

---

(١٢) للدكتور نور عبد الله دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . ومن واحدة من اهم شواغله الفكرية ، فيما يظهر .



## ١ - المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن أبا الاعلى الموددى ، الكاتب الماكسناني  
ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها ،  
يوجه سهام نقده الحادة الى الجامعة القومية . يقول انه لا يكاد ينشأ الشعور  
بالقومية لدى قوم « الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية » . ويخصى أسسا  
ستة تقوم عليها القومية ، وهى وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ ، وحدة  
اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ،  
« ان هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الانسانية ، ووزعت العالم  
الانسانى الى مئات وآلاف من الاجزاء .. ان القوميات التى تقوم على هذه  
الأسس ، لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الأحوال ، وهى على الدوام  
متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن  
تقفى على غيرها .. » ، « من المقتضى الفطرى لئل هذه القومية أن تنشئ  
العصبية الجاهلية فى الانسان ، فكل أمة فى الارض تريد اجتثاث أمة غيرها  
ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشيء الا لأنها أمة غيرها (١) » .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا القلق ، فيذكر  
الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا  
المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى . وان  
النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلا فى مؤسساته التبشيرية  
والامستشراقية ، وفى اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية  
وع غيرها . وان الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين  
روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا ، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة  
القومية العربية فى بلاد الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان اقتتل  
المسلمون (٢) .

ولكن الدكتور القرخاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمود دينيا ، انما يقصد « ان يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الارض او الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا ان يقدم الرابطة الوطنية للعنصرية ، وبعبارة اخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الاسلامية » (٣) .

وان كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « اما نحن فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدى ايديولوجى ، لا اقليمى وطنى ، ولا عنصرى فرسى ، بل يعتبر المؤمنين اخوة » (٤) .

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى ، يتقرب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحة ، فينقل عن الشيخ حسن البنا « يدانا بالجامعة العربية ، وهى وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل ، الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فعلينا ان ندعمها ونقويها ، وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام ، عربية وغير عربية . فتكون نواة لهيئة الأمم الاسلامية باذن الله » (٥) .

ورغم ما يأسف له الدكتور القرخاوى من ان الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذى يريد ان يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن ان يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض ، الى جانب الافكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المفروض فى العروبة خاصة ، ان تكون ذات ارتباط وثيق بدين الاسلام ، لانه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين » (٦) .

ثم يذكر فى سياق آخر « ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه ، فالاسلام هو مسانح تاريخ العرب وامجادهم وثقاتهم ومثلهم وحضارتهم .. ان مكان العرب فى الجسم الاسلامى مكان الرأس او القلب » . وهو اذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية ، واثارة النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعاة الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الاوطان والشعوب العربية جميعا ، بغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة ، فى مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة ، فحسروا بذلك ولاء وقوه مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر ان من شأن التفتت اثاره النعرات الاقليمية فيقال ان آسيا للاسيويين وافريقيا للافريقيين وهكذا (٧) .

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية



المحضنة أهم ما تفلناده عن الغرب وحلعتاه حجر الزبوية على اعلاه وندياه الحديثة . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وشرابلس . . يخطبون في هذه الخلالة العمياء ، فاذا بكل دولة مسلمة يضمنها السعي وراء استقلالها الخاص وحماية حدودها الضيعة ، ثم لا تنظر من ذلك بشيء كامل . . ولم تستفد من بركات النزعة القومية الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماننا . . ان كل نزعة للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية ، انما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها . لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز واليهود » (٨) .

وهو يعيب على الفكرة الوطنية انها تفرض على الاديان وصايتها المشتركة . . وتسخرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية او توطيد الأمن العام . . اما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس ، فهذا امتداد خطر . . » ، واذا كان حب الوطن غريزة ، فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩) . ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنا سؤال لا بد من ايراده حينما تقر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام ان يعيش في طلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه . عرفنا مثلا ان الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الاثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الاحاد والفساد ، ويوجب مثلا ان يكون رجاله - ولاة ورعية - مقيمين للصلاة وقافين عند حدود الله .

فاذا كانت اداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فان الاسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكثر بهذا العنوان الذي اتسم به ، عنوان الحكم القومي . . اما اذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالي باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكثر لتعاليمه الخلقية والاجتماعية . ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوث الصلة بالدين » ، ثم يعقب : ان الدستور المصري القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة . . » (١٠) .

والشيخ الغزالي كتاب آخر اصدره في الستينات ، حص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ، ولكن اولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام ، يقول « اي عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها » ، « ان الاسلام هو الذي صنع الامة العربية جسما وروحا ، لان الامة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا في جاهلية طامسة . . » ، وكلما تخلخلت لينة من كيان الامة المعنوي سند مسند بتدليل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحي والمادي كله .

وهم يفعلون بقصد تحليل الاسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الأمة ، ويقصد تعويقه أن يكون رباطا عاما فعلا بين أبنائه في المشرق والمغرب . ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان ، فهي بصورتها تضع من العوائق مالا يحل - أن لم يزد - بمراعاة الاقليات غير العربية في الوطن العربي كالأكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية (١١) .

ويذكر أن العروبة اقترنت بالاسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون ، انما هي حسبا ورد بالحديث الشريف: «ليست بأحدكم من اب ولا ام . وأنا هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي » . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها الا العرب (١٢) .

يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوي والشيخ الغزالي يلتقيان مع أبي الأعلى في النظر العام الى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، اذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لا تنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتماء الاسلامي السياسي لا يتم لديه الا بنفي الهندية كاتتماء سياسي . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . والجاه هذا الرفض الى ان يضع في النزعة القومية كل تقيصة ، ووضع لها من الاسس ما يجعلها الى محض عصبية عنصرية ، رغم ان الجامعة القومية في مفهوم دعايتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ، انما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزماني والمكاني ، بما يؤكد العنصر الحضاري في بنائها ويعتمد بها عن دعاوى العدا والبغضاء ..

اما «الجانب المصري» فقد صدر لي نقده للقومية مما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية ، وجاء اختلافه مع أبي الأعلى مثالا لاختلاف التطبيق - مع الالتقاء في النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، ان القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم ونقلا لما تقضى اليه من تفكير او توجيه . وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نعمتا على حساب الرابطة الاسلامية في القرن الماضي . ثم يقبلها متحفزا الآن لما تقضى اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لا بأس بها في طريق الجامعة الاسلامية

الاشمل ، فتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة . فثم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوى ، تفصح عن انه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ، ومع النشأة المشتركة فيها لهذه الفكرة ، فهي يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر في دويلات صغيرة ، وبحسبانها خطورة في طريق الجامعة الاعم . وبمراعاة الأصرة القوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح علي الحكم القومى أن مكن للنظام الاسلامى أن يعيش في ظلاله . . ويصدر القرضاوى في تفضيله الرابطة الاسلامية من مفهوم جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته «أن الجهاد فرض عين ان هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يعرب من العدو أولا ، فان عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يلهم . . مسلمة سبيت بالشرق ، وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر . . فيجب على المسلمين فداء اسرارهم وان استغرق ذلك اموالهم» (١٣) . .

وفي مقابل هذا التقبل للعروبة ، فلا يظهر - فيما يبدو - من الجهة الاخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الفزاة . والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ، ينشدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية او السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع للضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتححر .

ولا يوجد وجه لراى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية ، أو يضمن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى ، وجامعة وثام وسلام مع الشعوب المقهورة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن الا امر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة ، أهى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام ، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين . وأن الإشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها «هيئة أم اسلامية» كما ورد في حديث الشيخ البنا ، يشير الى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى أية حال فإن الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدير الممكناات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية ، فلا بدور حل رفض مطلق وإيجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتمة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذى لا يفسد امكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرافطين

القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع ، وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوثام والسلام مع الأمم الضعيفة . وبهذا ، المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين ونحو ذلك ، مادامت تلك الشعارات ترفع ، لا لاثارة النزعة الإقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة أخرى ، فإن التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت افكرية القومية ، باعتبارها ظهرت على ايدى « يهود الدونمة ونصارى الشام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعة العربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الاسلامية وتفتيتا لها . ويمكن ان يضاف الى هذا القول عن مصر ، ان كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على أنه ايا ماكان أمر هذه الاسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المتشعبة بيرة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة للإسلامية ، كانت هي ماأنفى لنمو الحركات القومية ، لأنها كانت تسنر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الاسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصرىا مثلا ، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع .

وحتى مصر التى انفصلت عمليا من حكومة السلطنة منذ عهد محمد على ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصبية على قبول المصريين فى صفوفها ، وارتجت بابها من دون اقحام للمصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والبراية منهم ، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرابيين على ما أشير اليه فى الفصل الاول من هذه الدراسة .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون اليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لآلوان من القمع والتكيل مشهورة . ولايرد ذلك الى طورانية رجال الاتحاد والترقى ، مادام يظهر أنه لايعدو أن يكون استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم أيام السلطان عبد الحميد وأسلافه .

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ، ولكنها نزعة تسلط عنصرية على شعوب الدولة .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملاها بعد خلع من العرش ، ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول : قلت وساقول ، شرحت وشارحت ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى ، والمشرولية ( الدستور ) في دولة كهذه موت للمصر الأصلي في البلاد . هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد ، أو أفريقي أو مصري ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني . لا ، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر وذهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركي المثقف أن يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تطبيق هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية » ( ١٤ ) .

وبهذا يظهر أن الدولة العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام ، إنما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى . ورفضها « للمشرولية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا المنصر الغالب . وينظر السلطان التركي إلى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز إلى الهنود ، ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من أتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الإسلامية .

والأمر الثاني الذي مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الإسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدي له . بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني إسلامي ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى . وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري الغربي إلى العالم الإسلامي والعربي ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الأجنبية مثل قد على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن منلما احتل الانجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابي زعيم ثورة مصر التصدي للغزو البريطاني ، ومن قبل ذلك خلع الخديوي اسماعيل بتوصية من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الخديوي توفيق الذي استدعى الانجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربي في سائر أنحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعتادا لوعاء جديد يحوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية ماتي الحركات القومية ، أما من ناحية منيت فكرة

الشمية العربية . فان مطالعة التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان  
تمة تميز عربي تجاه الاعاجم . وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم  
أن الصياغة الحديثة لفكرة القومية قد أتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم  
القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصعد عن واقع الحياة المعيشي ،  
فبنى على أساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمن والمكان وهي على  
ما علم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي . . . واتفق  
لأنه الصياغة التطبيقية أن كانت اللغة هي لغة القرآن وأن كانت الثقافة  
وانحذارة لصيقة بالثقافة والحضارة الإسلامية . والنبت بهذا أصيل غير  
واحد . والبناء قام على أرض البيئة وصيغ من مادتها .

أما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الإشارة إلى أن  
واحدة من أهم الوظائف التي استلقت قيامها ، أن تكون دعاء لحركة  
التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه  
الرابطة الإسلامية ممثلة في الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور ، ولا يمكن  
قيام رابطة إسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل  
أمثال الأفغان والكواكبي بمناهج متنوعة . وأن فكرة الوطنية المصرية  
الغريبة ، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين  
ضد الاستعمار البريطاني رغم انحصارها غير المنكور .

وإذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في  
أنها في ظروف صعبة ، قفزت ، بالمجتمع المصري قفزات إلى الأمام ، ولفزت  
بالاستعمار البريطاني قفزات إلى الوراء . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها  
قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط  
أشديد ، أنه إذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة  
المصرية في أوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية ، فقد  
قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة ،  
وجردته من سلاحه الأثير في إثارة التفرقة الطائفية .

وإذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من أشكال التجميع العربي في  
بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة  
العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعه من الخليج  
إلى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسيا أم أمريكيا . وإذا  
كانت استهوت الفكرة الإسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة  
لشروماته تؤرق ليله . ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقي غير  
مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حي مكافح . أن ذلك لا يعني  
أن كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف ، إنما الحديث يجري هنا في  
ساق الوظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأي من  
هذه الكيانات . أن الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه ،

بتقدير مدى ملامة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التي لن تلبث أن نعوم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فلن التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأية حركة في ظروف ملموسة ، لا ينبغي أن تفصل عن مسارها التاريخي اللاحق وما أدته من وظيفة ، أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتغاة في ظروف مغايرة .

### ★ ★ ★

ان تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكر الاسلامي . فيذكر حسن عسماوي ان القومية رابطة اوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والامال والمصالح بين اهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعنى تعصبا لجنس ، بل هي اقرار بواقع اهل المنطقة » ، وان بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كاصل لهما لا تنقص من واقع عروبتهما شيئا . ويذكر انه من الطبيعي ان تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية ، انما هي اطار لفكر وتراث ، انهما وعاء يمكن ان يحنوا تقليدا للرجل الابيض ، او استقلالا فكريا يستند الى طبيعة ابناء المنطقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع ابناء المنطقة واكرهم وتراثهم ليست الا وحدة الحيرة والضياح امام تحديات الماضي والحاضر والمستقبل » (١٥) .

ويخص حنين دوح باشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون على ارض تعد من المحيط الاطلسي الى الخليج العربي ، ويذكر « لم يستطع بعض زعماء الاثراك ان يبددوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التثريك الذي مارسوه قرونا طويلة » ، « ان المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الاثراك منافسيهم بمكنسة العروبة » ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة ، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات اخرى لقتل النزعة العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والاكرا والتشكيك في عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة ان العرب كيان مادته « الارض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية ، الا ان عناصر اخرى كثيرة اشتركت في صنع عروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويفرد المؤلف فصلا للدين كاساس للوحدة العربية ، باعتباره اساسا قويا من اسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فائني لا استطيع ان انكروا ايضا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليوننا الذين يسكنون ارض العرب من المحيط الى الخليج ، يدين اكثر من مائة وثلاثين مليوننا منهم بالاسلام ، والآخرين بالمسيحية » ولا اعنى ان هناك لمة انقسام

أو خلاف بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين اقوى  
اثر وابط وأمتنها ، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما ...  
ونعل السبب فى هذا يرجع الى أن مسلمى ومسيحي الشرق يفهمون أكثر  
من غيرهم تعاليم دينهم .. أما الغربيون فقد أعماههم الطمع وحب  
الاستعمار .

فالدين اساس من اساس القومية العربية باعتبار خصوبة أرض العرب  
بتراث الأنبياء (١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح من تجمع  
عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » ، ويقول « ان اسرائيل هي  
الاستعمار والاستعمار هو اسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك  
الصلح مع اسرائيل ، يمكنه ان يصنع الحقائق الآتية .. استعمار غربى  
تشارك فيه أمريكا وانجلترا وفرنسا وحنالة يهود العالم .. استعمار  
نشبه فى أرضنا وبأيدينا ونعطيهِ شرعية .. هذا هو معنى الصلح مع  
اسرائيل .

فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهى « عقيدة الاسلام ، فضلا  
عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد . ويرى ان الغرب وأمريكا المسيحيين  
« لا يقلان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة  
للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر  
وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود  
بالهجرة اليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وغير  
ذات الاطماع فى المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتى .

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المؤلف النظم الرأسمالية التى تمكن  
ارأس المال الأجنبى وانوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول  
الاستعمارية . ويرى الأخفى بخير ما فى النظم المختلفة ، ويذكر « جاء  
الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين ..  
أما الحركات الاسلامية الحية فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع  
الجماهير » (١٨) .

وحديث حسن عشماوى وحسن دوح يكشف الى اى مدى يمكن ان  
تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية فى النظر الى الأساس الفكرى  
العام - للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم  
خلاف بينهما الا فى بعض تفصيلات المسألة ، مما يمكن حله بذات المنهج  
الواقعى الذى النزمه الحسنيين ، ويتعين التزامه بذات العرجة لدى القائلين  
بالفكرة القومية ، وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن  
حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب  
لحركاتى المكافحة والنهضة . على أنه يمكن الإشارة هنا الى مثل آخر للفكر



الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجتدين فى ١٩٥٠ ، وهو  
الشيخ عبد المتعال الصعدي .

اذ كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدا » ، هاجم فيه  
الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالي  
بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلفت الإشارة اليه . فرد الشيخ الصعدي  
على الاثنين بكتاب « من اين بندا » فذكر « أن لكل مسلم جنسيتين ، جنسية  
عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وأن  
كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير  
المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات .. وكذلك لكل مسلم وطنان ،  
وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وأن  
كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم ..  
ولكل من الجنسيتين والوطنين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتنافى  
ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما  
ينظر اليهم ، فهم فعيون يرى الاسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا .. »

وقال الشيخ الصعدي « ان الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلاً من  
أن يعتز بمصريته مع اعتزازه باسلامه ، وأن يذكر مفاخر قدماء المصريين مع  
ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى صلى الله عليه وسلم بأنه  
من قريش فقال « انا افصح العرب بيد ائى من قريش .. » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالي لخطبهما بين الخلافة  
الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وطعنهما أن هذه الحكومة لا تكون الا فى  
شكل الخلافة ، وذكر أن الخلافة التى الفاها اتاتورك القيت «بعد أن وصلت  
الى آخر مهازلها وصارت - العوبة بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان  
محمد وحيد الدين العوبة فى ايديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعها  
بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الفاؤها هو الذى فتتهم . وذكر أن خلافة  
أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح أنها  
رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل المل والعقد . وإذا  
كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامى  
على ذلك الشكل ، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه (٢١٩) ..

وطبق فكرته من الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد  
به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائماً  
فى صورة الطفاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال « أن الترك  
لا يزالون أمة مسلمة » ، وأنه من حسن السياسة أن نداوى ما بيننا وبينهم  
من جروح ... أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل فى الحروب ، وقد كانوا  
علينا مع دول أوروبا الغربية ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من

الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة » (٢٠) .

### ★ ★ ★

بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام لجامعة . وهي ما ركز عليه الشيخ الغزالي في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذي اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت بامث الشيخ لصدار هذا الكتاب . وهي صلة الاسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك في نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحي ، بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومي العربي ، الذي ادى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالي اهدار دور الاسلام الضخم في بناء الوجود العربي ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمى ذلك تخيرا مفسوشا هازلا (٢١) .

وبلاحظ في هذه النقطة ان التيار الديني السياسي ، يشير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذي يصاغ صياغة مفرقة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك ان مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به افامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا امكن نكل طرف ان يفهم وجهة الطرف الاخر في سياقها السياسي والاجتماعي الملموس ، وان يتدبر في همومه وشواغله العامة ، اذا امكن ذلك فيمكن ادراك ان حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كمصدر في بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين ان يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وان البيت بيتهم هم ايضا وليسوا اقن جدارة به ولا اقل حقوقا وواجبات فيه .

اما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسي للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالح في انكاره ، او تجاهل ما يفيد الواقع والتاريخ في هذا الشأن . واذا امكن تفهم البواعث والاهداف وامكن التلاقى بشأتها او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأي يرد فيما يلي .

ان من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوي الاديان المختلفة داخل هذه الديار . وعبرة عبد الرحمن البراز التي اقتطعها الشيخ الغزالي تفصح عن ذلك . . « منخرج اذن قوا نحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان »

وسنخرج أيضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين .. (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الإسلامية في مصر أقوى وأهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنه لا يجيز اتخاذاها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الإسلام لم يكن دين جميع المصريين وأن كان دين الأكثرية منهم .. فلا بد من رابطة تجمع بين جميع أبنائها ، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع أن تؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية في الشؤون المدنية » (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابي يقر بأن الدين يولد في ذويه نزعة تساند بوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف في الفريقين ( المسلمين والنصارى ) لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذي في تجاوزه أضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية » ، وأن كون المسلمين يشكلون الأغلبية في الوطن العربى ، أدى بالبعض إلى الظن بأن القومية العربية هي النزعة الإسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكي يبعدوا المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش في عصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف إسرائيل علينا ، ونرى إيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة في الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة في التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى ، فإذا كان الرميل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا في أرض الشام ، وأكدوا على فصل الدين عن البناء القومى، وحلروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « بجواز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حلزم نسيبه ، وصار إبعاد الدين عن السياسة مقورا « لتنهض الأمة في بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى في بناء الحضارة الحديثة (٢٥) . وبضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها بإسم الجامعة الإسلامية . على أن للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هي « أن السادة الباحثين في تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى في لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من إنشاء الجمعيات العربية المختلفة في الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى. ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر الوعى القومى بهذا التكوين .. » (٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، إلى وجوب النظر في الفكره القومية إلى تشكلاتها في الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على

ما بدا في لبنان وسوريا . وقد سبقت الإشارة الى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الإسلامية ، كما أشير في دراسة سابقة الى أنها بدأت بداية إسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة أدائها في نشأتها الأولى ، فبينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الإسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطورا لوطنية المصرية . . وبينما لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، أى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة نائية ، فإن كثيرا من المفكرين الداعين الى القومية العربية، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن أن تلائم بين اقرار الدين كأساس في بناء القومية ، واقرار المواطنة لذوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضارى والايمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر إيجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما . والمهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال فثمة مفكرين اهتموا بدور الاسلام في البناء القومى على نحو واضح . ويمكن ايراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم ذكى نسبية وهو استاذ أردنى .

ويذكر الدكتور يوسف خليل أن وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التى بنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييدا لذلك الى دور الكنائس القومية فى ادكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية فى أيرلندا فى مقاومة سيطرة الجلفرا البروتستنتية » . . . . . وهى إشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف أن ضعف أثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع الى أنه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » وأن الخطر يتمثل فى أن تطفى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل

القومى عن طريق « قهر جماعة لأخرى فى نطاق المجتمع الواحد بسبب انتمية الدينية .. » ، ثم يذكر « لن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة » ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعى .. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك مدعاة الى إضعاف القومية وتفككها وإتقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الأولى بروح التآخى بين مسلمى مصر وقبطنها ، ثم يذكر « إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل فى البناء القومى ، فما ينبغى أن تتجه القومية فى هذه الحالة اتجاها تصبيا ضيقا » (٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، أن الدين يفيد قوة تماسك قومى ، خاصة عندما يسود دين واحد فى الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفى حالة تعدد الأديان فى الجماعة القومية ، يمكن أن يربط هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعى بين ذوى الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين فى تكوين القومية العربية ، « أن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالخطاد - فى طبيعة التوى المعنوية والمواقف الكامنة التى تحرك الشعوب .. ، ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها فى وقت وجيز » ، وليس من البيانات الأخرى « من نجح نجاحا كليا فى توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبى إلا عندما اعتنقت أكثرية الشعوب بالوحى الإلهى الذى هبط على محمد وبرسالته » ، « أن الجموع الكبيرة التى أقبلت على اعتناق الإسلام فى البلاد التى فتحها العرب ، إنما فعلت ذلك من اختيار وإرادة حرة ، ولم ينتشر الإسلام بعد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . أن سيطرة العرب السياسية هى التى انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما ديانتهم الإسلامية فقد وجدت مبيلا الى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام فى أقطار شامسة فى أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغى أن تقوم القومية على أساس دينى ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التى تضمها ، إلا أنه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامى كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وإنما هو قانون جامع لكشون الدين والدنيا معا .. والقوة الموحدة فى الإسلام لا تأتى من الانتماء الى إيمان مشترك ، بل ربما كان للأثر الأكبر فيها يرجع الى التركيب الاجتماعى

المشترك وإلى الأسلوب الواحد في الحياة اللذين بهيئتهما الإسلام ،  
والقرآن ينظم الشؤون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق  
الإنسان ، « ثم أن الإسلام كدعوة موجهة إلى الإنسانية جمعاء يتضمن  
العمل الحقيقي نحو التوحيد الحقيقي ، لا في الاعتقاد فحسب ، بل في  
توحيد العالم على أساس من الاعتقاد في الوجدانية ، وهو خير أساس لأي  
توحيد » . كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال في لهجات متعددة  
« وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين  
العرب أيضا » .

ويذكر أن الإسلام في القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث  
المجتمع العربي ، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبل القرن التاسع عشر  
على أيدي نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من  
جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح في بعض أجزاء الوطن العربي » ،  
وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين  
في مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغان وغيره .

وينقل عن الدكتور أبو الفتوح رضوان ما يشير إلى أهمية الإسلام في  
استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركي ، « لولا  
إشراق الإسلام ، وفورة روحه وعمق وقعه في النفوس ، لصارت الأمم  
العربية في عداد الأمم البائدة » . ثم يشير إلى التراث المسيحي في المنطقة  
العربية باعتباره مع الإسلام « الميراث الثقافي العربي العام بعد عاملا  
للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور حازم نسيبه ، « كان توحيد العرب لأول مرة في  
تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها إلى الظهور ، وبذلك تكون الحركة  
العربية في مركزها التاريخي مدينة بوجودها للإسلام » . وهو يذكر ذلك  
رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للأحداث  
الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتي أو الاقتصادي أو أي صعيد  
آخر » .

ويقول أن النصرانية سارت في اتجاه مفساد للدولة ، بينما اتخذ  
الإسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائي  
في الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الإسلامية هي الوسيلة التي  
تتحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات  
تاريخية واحدة يرجع معظمه إلى تراث الإسلام ، الذي نهض بهم إلى مركز  
الصدارة في الشؤون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة في نوعها بين الإسلام  
والعرب . وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم  
وحدهم ، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة في علاقتهم بالإسلام ،

رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام في التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة . وان القومى العربى يرى في تركة الاسلام تراثا في حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن مينا الفارمى الاصل . . » . ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومنايع قوتها . كما ان للمساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل في انه يعود اليه الفضل في ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنيان العروبة الاسلامية (٣٠) . ثم يشير الى أن مفكرى العرب ترددوا في تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقضاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى » (٣١) . ثم يشير الى السبب الذى أدى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ اراء تلك السياسة التعليمية ، الا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية . . . » ، ثم يشير الى أن القومية استطلعت ان تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعى القومى » الصادر فى ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربى اذن ، بصرف النظر عن معتقده الدينى ، أن يدرس الاسلام والنبي محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم . . . » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الاحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

## ٢ — مبدأ المواطنة

للسئلة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، أى لمن من القاطنين ارض الدولة تنسب حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بعرجيخ جامعة سياسية معينة ، أن ينحصر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، وإلى أى مدى يكون الانحصار . ولعل هذه النقطة العملية هى أدق ما يواجهه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الإشارة الى أن الجامعة ليست فى ذاتها محل انخلاف الرئيسى ، ما اتفق على تدبير ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرتة للجامعة أساسها النظر فى أمر المواطنة، أى مركز المواطنين فى الدولة والمجتمع ، من حيث تعادل حقوقهم وواجباتهم، وأن كانوا من أديان مختلفة . فالامر هنا لايتعلق بالجامعة ، ولكنه يتعلق «بالمأنية» أن صرح هذا التعبير .

وبالنظر الى التيار الإسلامى السياسى ، فإن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية تركز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتابا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر . على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة ، يوجب النظر فى الشريعة الإسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يخص هذه الفكرة . هى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الامر ، ذكر مايراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين ، ما يرونه رأى الإسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع



الإسلامي .. وليس العصد من إيراد هذا البيان ، الإحاطة بكل ما يشور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح . وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تشور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيا عن الطول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وإن الفقه الإسلامي لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع المعيش . وأن لدى مفكرى التيار الإسلامي الرغبة والعزم على الخوض في هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد في هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والاخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ، قد يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول ، وهى تواجه - فى نظرى التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزمعة . ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول ، وليس فى مرحلة معالجة الفروع . وأنه فى مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم .. وأن قفزة على تلك المرحلة الاولى قد تمنح للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو . وأنه عندما ترسخ الجدور يمكن تناول الواقع ومشاكله ببرونة أكثر . وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض ، وهى فى رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية للموتما ، تتجنب أن تستدرج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على انحاء المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، والا يؤدي الاستطراد فى التفاصيل الى إثارة الخلافات . والتناثر ، وحرصا على الايضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاح الراحنة والعصاة الجديدة .

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع الا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى «فى ظلال القرآن» أن يستطرد فى شرح آية الجزية ، الى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول انها قضية تاريخية وليست واقعية «أن المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون» ان قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم الى علاج .. (٣٣) . ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه «معالم فى الطريق» فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى .

على أنه اذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل ، فإن المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، انها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجاعلها هو ما قد يؤدي

انى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج مايتعين تفاديه ، وهو يؤكد انفساما حادثا لا بين ذوى الاديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وقصمته . والمطلوب اليوم راب ماانصدع وزرق ماانفتق ، نقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تتراءى محاولات الوصال .

### ★ ★ ★

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، أن من المسائل التى تثار بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم فى إنشاء معاند مستحدثة .. كل هذه مسائل لابد أن تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين ، فلايكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب المرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور .

لم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله «أن غير المسلمين قد عاشوا فى ضل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين ، وعاشوا مكائدا الاستعمار التى استغلت (حقوق الاقليات) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استشارت القلائل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجانب . وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم ، وأن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية فى معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤبدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك ، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة .. من حقهم أن يبصروا بالتول الفصل فى شأن ماقلعنا من مسائل .. لا أن يصدعوا بتشريع دستورى مفاجئ ينص على أن شريعة الإسلام هى مصدر التشريع ..»

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا ، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لأحكام المعاملات ، « أنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأحبار الدين غير المسلمين والمفكرين المارزين فى مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤) .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، فى حديثه عن قضايا الدستور

والديمقراطية في التعبير الاسلامي المعاصر ، انه اثر من الشيخ حسن البنا  
تفرقه هادية بين الدستور والعاون ، مع ايضاح ان الدعاة للإسلام خلافهم  
مع العاون في تفاصيله لا مع الدستور في موعده العلنة التي تقرر حقوق  
الإنه . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من اثر ذلك ، مع  
ماكان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع  
ماكان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بان  
نظام الحكم في الإسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك أن «وقف بعض  
العاملين للإسلام موقفا سلبيا من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات  
السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الاسلامية . بل ربما  
تطلع البعض الى التخلص من هذه الأنظمة والارتقاء في أحضان المستبد  
العاذل ...» (٣٥) .

وحدث الدكتور فتحي يوضح الحاج المسألة المعروضة من جهة اوضاع  
غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . أما من حيث مواجهة هذه  
المسألة فيذكر الشيخ محمد الفزالي أن الإسلام يعترف بالأديان السابقة  
عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ،  
ومن ثم فإن الاتكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وأن الآيات التي وردت  
بالمرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء ،  
أما وردت جميعها «في المعتدين على الإسلام والمحاربين لاهله» ، ونزلت  
لتطهير المجتمع الاسلامي من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا قريفا معينا من  
اهل الكتاب اشتبكوا مع الإسلام في قتال حياة أو موت ، «فاليهود  
والنصارى في هذه الآية يحاربون الإسلام فعلا ، وقد بلغوا في حربهم منزلة  
من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحيب اليهم» (٣٦) .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه الى اليهود والنصارى لصلة القربى  
التي جمعتهم . وقد حمى نجاشي الحبشة النصراني المسلمين الفارين اليه من  
عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حربهم ضد مجوس  
فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم الى المدينة ،  
وتحالف اليهود مع الوثنيين ضلهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التأخي بين  
الأديان ، في نطاق وحدة تكون تعاوناً بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس  
أن ما يقدره اتباع دين ما لا يكره عليه اتباع دين آخر ، «وضمان المصلحة  
المعقولة لاشباع كل نزعة دينية لا يهتم - بلادة - حق الكثرة في اعلان سيادتها  
وتنفيذ برنامجها ٠٠٠٠ فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلحة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ،  
فحق مسلميها يقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر  
اسلامية لحما ودعا . وأنه لما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه  
صانئ الكتب الأولى ، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما  
السلام» (٣٧) .

ويدور الغزائي أن « بلغ من مرونة النظام الاسلامي ان اعتبر أهل الدمه جزء من الرعاية الاسلامية ( مع احتفاظهم بعقيدتهم ) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والدميين كامة متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على انهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وأن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم . . . . واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع في بلاد الاسلام الى هذا العصر (٣٨) » .

ويقول في موضع آخر « أننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين التسليم والهلال ، بيد أننا نريد معاونا بين المؤمنين بعبسى ومحمد لا بين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا » ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما أننا مصريون فتحن لاننكر وطننا ولا نجحده ، وأما أن شرط المصرية الصميمة الانسلاخ من الاسلام . . . . . فهذا ما نستغربه . . . . . أى فضاضة ياقوم ، في ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين في قتال اليهود المعتدين ، وينتهى الى القول « قد أجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسلميهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ ( لهم ما لنا وعليهم ما علينا ) » . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق في أقطار الاسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط » (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الاسلام دلت الاقليات كما لم يدلها نظام آخر ، سواء الاقليات القومية التي تشارك شعوبه في الجنس واللغة والوطن ، أو الاقليات الأجنبية . وأن ما يذكر ضد حكم الاسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك - المتأخرين ، فهي لم تكن وليدة التعصب الديني ، بل كانت ذات طابع سياسي ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أوذل العناصر في الثورة العثمانية » ، « أن الحكم حين يصير الى الاسلام ، سيسير في مبادئه السمحة الكريمة التي لا يملك أنكارها أحد ، ولن يتغير على الاقليات شيء في أوضاعها ولا حقوقها التي تتمتع بها الآن وقبل الآن » . (٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة الا الامثلة النادرة التي كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها » . ليثيروا الفتن التي تمكن لهم في الارض » . وأشار الى أن الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ،

فاذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منها . وقد سبق مرعى  
الجزية على فلاحى مصر المسلمين لا أعفوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر كتاب الدعوة الإسلامية اهتماما بأوضاع غير المسلمين  
وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا مفصل  
فيه القول عن حقوق أهل الذمة ، وإيجاباتهم فى المجتمع الإسلامى . فمن حقوقهم  
حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من  
يقصدهم بأذى ، « ولو كانوا متفردين ببلد » . وينقل عن الإمام الغرامى : أن من  
كان فى الذمة ، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا أن نخرج  
لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة  
رسوله ، « وحكى فى ذلك أجماع الأمة » . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم  
الداخلى ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه  
فوق طاقتة أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه ، فأنا حجيجه يوم القيامة » .  
ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم اثما . وقال أن حق  
الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دعائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم  
وأعراضهم . « فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميا غير حربى  
قتل ، ومن سرقه قطعت يده » . وبلغ من رعاية الإسلام لحمة أموالهم وممتلكاتهم ،  
أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وأن لم يكن مالا فى نظر المسلمين ،  
كالخمر والخنزير .

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه ، وتحرم غيبته  
« ولا يجوز سببه أو اتهمه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب . أو ذكره  
بما يكره » . وينقل عن القرافى المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو  
غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين  
الإسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان  
الاجتماعى فى الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين  
الرملى الشافعى أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن  
حقوقهم أيضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه فى الدين بنص القرآن .  
« ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه إلى غيره » ، ولهذا لم يعرف التاريخ  
شعبا مسلما حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام .. وكذلك صان الإسلام لتبر  
المسلمين معابدهم ورعى حرمة مشاعرهم .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين  
الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامى ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا  
نواقيسهم » فى أى ساعة شاؤوا من ليل أو نهار ، إلا فى أوقات الصلاة . وأن  
يخرجوا الصليبان فى أيام عيدهم . « وذكر عن أحداث الكنائس ، أى بناء  
الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الأوصار الإسلامية ،  
وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عنوة » إذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على

عصاحة رأها ، ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد أمثله من مصر ،  
وهذا ذكره المقرئى . وجميع كنائس القاهرة المدفونة محدثة في الإسلام  
بلا خلاف ، ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم  
كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والقبلة ، امر لم يعهد في تاريخ  
الديانات ، (٤٢) »

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى ان عليهم منها ثلاثة ، أداء  
الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام بأحكام القانون الإسلامى ، واحترام  
شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القرآن  
واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الإسلام أوجب  
الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر اداها  
منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة في غير  
دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على  
المسلمين . لذلك فهي لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ،  
ولا تجب على أمراء ولا صبي ولا شيخ ولا ذى عاهة ، ولا تفرض على راهب .  
ولذلك فهي تسقط عن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب  
حماية أهل الذمة من مواطنيها ، « وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين  
في القتال والدفاع عن دار الإسلام » . وقد أعفى من الجزية نصارى الاغريق  
لسبب غير الاشتراك في القتال وهو الاشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية  
على مسلمى مصر كمسيحييها لما اعفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من  
مال التجارة الذى ينتقل من بلد الى بلد ، وهي ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ،  
انما فرضت باجتهاد مصلحي اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير  
الوضع بالنظر الى الذمى ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة  
مساوية للزكاة . . . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من  
المسلم ولا حرج » .

وأما الالتزام بأحكام القانون الإسلامى ، فيصدر عن وصفهم يحملون  
جنسية الدولة الإسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحرية  
الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا « الإسلام ورسوله  
وكتابه جبهة » ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما يناهى عقيدة الدولة  
ودينها ، « ما لم يكن ذلك جزء من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى ، ،  
وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) » .

ويشير الدكتور القرضاوى في علاقة المسلمين بغيرهم ، الى ما لا يدخل في  
نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين ، وهو الروح التى تبنى من حسن المعاشرة  
ولطف المعاملة ورعاية الجوار ومباعدة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة

• الاحسان • وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والغسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلهم في الدين ، والمجادلة مع أهل الكتاب بالنبي عى أحسن • وقولوا آمنا بالنبي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلينا وإلينا • واحسد • • وأكرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم • وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين • اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيما كان دينه أو جنسه أو لونه • • • اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى • • • ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم • • • إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب الغسط • • • وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ، أن الاسلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤) •

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر ، بقوله أن الدستور الاسلامي يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية • وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين • • إلا ما اقتضته ظروف دولة ايدولوجية تقوم على أساس فكرة الاسلام • (٤٥) •

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر • لأهل الذمة الحق في تولى وظائف الدولة كالمسلمين ، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالإمامة ورئاسة الدولة ، والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات • • لان الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملاً مدنياً صرفاً ، بل هي من أعمال العبادة لكونها جهاداً ، والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية ، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به • وأشار في ذلك الى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) •

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الاسلامي السياسي • على منهج اتبعوه وبتضح أكثر ما يتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، اذ يعود الى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقاً لما يراه أكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم الى غيرهم • ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الاسلامي السياسي • ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القوي والدينى السياسي ، أو داخل التيار الدينى العام بين المحافظين المتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الاسلامي • وخلاصة النظرة السابقة ، أن مبدأ المساواة القانونية والتوادر الاجتماعى مقرر ، تنسب به صفة المواطنة على غير المسلمين ، إلا فى الوظائف العليا فى الدولة ، وعلى الإمامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر فى هذه النقطة داخل التيار الاسلامي السياسي القائم الآن • ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه •

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية ، « يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى ، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ٠٠٠٠ أن الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا - وفي هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » . ويرضى بالمضى فى سبيل المصلحين العظمين جمال الدين الافغانى ومحمد عبده (٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن عشاوى بن الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى . والشريعة لديه هى الاحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاهما » . وهى أحكام قليلة بالنسبة لشمون الدنيا ٠٠٠٠ لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة فى تطور ، فترك لهم جل - أن لم يكن كل - شئون الارض يباشرونها بأنفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الاسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الاوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق ٠٠٠٠ واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فأنهم - وأن أحسنا بهم الظن - قد سعوا فى عننت شديد الى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه ٠٠٠٠ هذا الفقه الاسلامى يستحق - من جانب - أن يجمع وأن يقرأه المراعون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم احدا ، وحين أقول لا يلزم احدا انما اعنى احدا من اولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمين قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بمقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول حين الأخير (٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام ديناً ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعاة الحركة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه ديزر الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع ابناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . « قد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت ماسى الحكم باسم الآلية . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنسية وحق الملوك الإلهي ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين » ورأت شهداء المسيحية الأصيلة فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » . ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الأرض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر ومسطرة الحكم ٠٠٠٠ » ، « لا ، هذا لا تريد انده ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء ٠٠٠٠ » .



ولا يحسب أن امجادنا القديمة في المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون في الارض بمثل ما تستحق أن تعيش ، (٤٦) .

أما عن منهج تطبيق احكام الشريعة في المسائل الدستورية . التي تدخل فيها المسئلة المعروضة من جانبها المفسوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه . واذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الاشارة الى اتجاهه الفكرى ، وهو أنه يتعين في المسائل ذات الاهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت او مشهورة . اما السنة التي تتمثل في احاديث الاحاد ، فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية . وأن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الاحاديث المشهورة . وكذلك نعل المعتزلة والخوارج ، وكان الامام الغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التي يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا ما يثبت به صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة ، وذلك في رواية احاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، قل كثيرا في الخطورة والاهمية عن التشريعات الدستورية ، (٥٠) .

وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى ، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فإن صدور الاجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، أى لا تكون له حجة شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقل الأستاذ الباحث بياننا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة في أى من هذه المرات بالاجماع السابق ، بل نقضوه باجماع لاحق .

ومن جهة أخرى فإن سنن الاحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أى لم تكن مبدت فعلاج وضع خاص . فمن باب أولى لا يكون الاجماع ملزما اذ نقصته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع كمصدر يلى السنة في المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنة . وقد جاء القرآن باحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١) .

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولى ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستورى ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم الى غير الاحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى . وبقي الفقه الاسلامى في هذا المجال في دور الطفولة . ولعل من

أسباب ذلك نزعاً الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الامويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كتيبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضاً حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح للرسل في هذا المجال ، حتى لا يفتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فإن فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم في جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تامة بينهم في صدر الاسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام - في نظر الأستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر الى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين ان الاحكام الفرعية في غير ميدان العقيدة والعادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففي صدر الاسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر ( ومنها الدولة الاسلامية ) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجرى دفاعاً عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فالقى عبثاً على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعاً عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى عبثاً على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف ، فإن مما جاء به الاسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغير أمراً حتمياً . ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقاً للقاعدة الشرعية « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الحضر حسين والشيخ محمد محمد المدني . ومن هذه المبادئ أيضاً نفي الحرج الذي يؤدي الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغي . وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ورابعاً مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد تشريعاً وقتياً . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظته من أن وضع أهل الامة في البلاد الاسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما سبغته من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا ، يصبح أمرا طبيعيا بل وحتما أن ننتقل إلى الرأي بأن علينا ألا نحرم اخواننا المسيحيين ما كسبوه من الحقوق حقا . ولا نشعر لهم - لا سيما في هذه الآونة - نقسا . اتنا بذلك نشدق من روح الإحسان بين طائفتي الأمة بل ونزبلها ، ونعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى اكبر عقبة بل ونزلها ، . وختم حديثه بما جاء فى السنة من أن - ليم ما لنا وعليهم ما علينا ، (٥٣) .

### ★ ★ ★

مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار اليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الاسلامى فى مجال الاحكام الدستورية ، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين - فانه يمكن اضافة عدد من النقاط الى ماكتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تبنى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق اساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار . وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بان الجهود الفكرية التى اثير الى بعضها فى اطار مواقف التيار الاسلامى . لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزءا هاما من المسألة ، من حيث المساواة فى التعامل والاضاع امام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الامر يثير النقلا فى إمكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى نولى بعضا من الوظائف العليا فى المجتمع ، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك على فقط : ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية انشريعة لتولى هذه المناصب . واذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا بما للاغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الاغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فانوجه الاعتراض على هذا التبرير ، أن استناده الى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة ذاته ، وأن الاغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هى الاغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سبها شائما . وأن وجود الاغلبية العددية الاسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الاسلامى ، من أن تؤول مقاليد الامور فى لحظة ما الى الاقلية الدينية بوصفها الدينية - وعلى العكس من ذلك فان ما يثير حذر التيار القومى ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على اساس مفهوم نظرى يتطرق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنة لهم ورحيل المجتمع الى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرات على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ،

ملاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصدر الاول للاسلام، ان المسلمين في الصدر الاول للاسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية رابحة ، كما كانوا قوة بشرية عديدة مرجوحة ، فلزمهم في هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لتلا يقلت الزمام من ايديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المتنازع ازاء القوى المناهضة لهم .

اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين في الشئون العامة . كما آلت اوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الاوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانقسام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الامر . ولغكرى الاسلام اليوم اسوة بعمر بن الخطاب ، الذى اسقط منهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد اعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فان التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا اقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما ، بوصفها اقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جفوره في الأرض . وتراكت له على مدى السنين اعراف شاعت في أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل اغتيالها . وهو يبار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توحيد داخل بالنظر الى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربى برمته .

واذا كان يمكن القول بان التطور التاريخى في القرنين الاخيرين قد أنتج انفصاما في المجتمع ، بل ما يكثر ان يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والوروث ، فان راب هذا الصدد لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو انكاره ، ليس في مكنة أحدهما نزغ صاحبه أو نفيه ، ولا في مكنة الآخر القفز الى آخر الطريق . وايجاد صيغ التفاهم والتلاحم امر لا محيص عنه . ولا يظهر ان ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، ينهى دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غيرالمسلمين من الشركاء في الوطن المشاركين في تفاحه ونهضته .

ومن جهة معاكسة ، فإذا كان لا يشور خلاف تطبيقى بين الجامعين السياسيتين ، أهم من هذه المسألة محل النقاش ، فإنه بالنسبة للاخذ بالتانون الإسلامى : لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، أن عقبة تقوم إزاء الدعوة للاخذ بالشريعة الإسلامية ، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح أو البحث فى شأن الشريعة الإسلامية ، مما يحتاج إلى بحث مستقل ، وإلى نقاش أكثر آتاة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشريعة هى انسانية ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر ، ومسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وأن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وحى بذلك تعتبر مجالا أصيلا للانتقاء بين التيارين الدينى والقومى . فضلا عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الاقليات القومية كالاكراد والبربر مثلا . ولا صحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الإسلامية ، من حيث هى كذلك ، لا تصلح أداة لطروحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى . وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل .

### \*\*\*

والى من لا يطمنون الا الى صواب الفكرين الغربيين ، حتى فى اخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ايراد مقولة روجيه جارودى « أن الجزائرى ذا الثقافة الإسلامية ، يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بداء من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو وينكادور أو سان سيون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكينه الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العلى ممثلا فى ابن رشد ، وكان له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكينه العلمية . » (٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو الى تلمس سبيل « تراثى » للاشتراكية العلمية التى يعنىها حاردورى . ولكن المقصود بيان الى أى مدى صحيح يمكن للفكر التراثى أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك ان استخدام المنطلقات الغربية وصولا الى الصياغات الفكرية الإصلاحية أو الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الفقر ، ولم يكن سببه النخبوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وأنه أن

صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة للشريعة الاسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

انما يثور الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك بأصولها تمسدا متصلا الاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتناقى مع أصول الشريعة . ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها وأن يستختم ماداتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع يناقى أصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارها حسبما سلفت الإشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الاسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم اذاء ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة ما سلفت الإشارة اليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعيدى والدكتور متولى .

### ★ ★ ★

ويبدو أن كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الاسلامى . ويرد الموقف من أهل الدمة فى شأن تولى الوظائف العامة ، يرد فى المار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر لقارىء الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الاسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الاسلامى . دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الاسلامية . واذا كان وضع أهل الدمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى فى اطار هياكل تنظيمية رسمها ، فبالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه ، فى اطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة .

واذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيراً جديداً ما لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال ، تفسيراً قد يكون محلاً للاتكار ، ولا تريد أن تطرح منهجاً من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورد والدلالة .

واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فصحبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا أو كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول

الشريعة الإسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول . وعلى هذا النحو يمكن إثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية أهل الدعة لتولى وظائف معينة ، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة ، ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا ، وإن اختلفت أديانهم .

لقد كان الماوردي من الحنكة في بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنبا إلى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هي بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الإمامة عند الماوردي سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي ( وإن اختلف في وجوب هذا الشرط الأخير ) . والماوردي وإن لم يورد شرط الإسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . وواجبات الإمام عشرة ، هي حفظ الدين ، وتنفيذ الأحكام بين المنشأجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، وإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادي الإسلام حتى يدخل في الدعة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير المطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من أعمال ، وإن يباشر نفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردي الولايات التي تصدر عن الإمام أربعة أقسام ، وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وولايتهم عامة في الأعمال العامة ( الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات والأعمال تعنى الاقاليم وعمومها يعنى انسياغ ولايته على اقاليم الدولة كلها ) . والأمراء وولايتهم عامة في أعمال خاصة ( أى في اقليم معين ) . وقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في أعمال عامة ( أى سلطة نوعية محدودة تنسب على اقاليم الدولة كلها ) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في أعمال خاصة ( أى سلطة محدودة في اقليم محدد ) ، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين ( ٥٥ ) .

ويذكر الماوردي أن الوزارة على ضربين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، والاولى « أن يستوزر الإمام من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه ( أى برأى الوزير ) واضاعها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الإمامة إلا النسب وحده ، لأنه معضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين .. » ، ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من أمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدي عنه

ما أمر ويمضي ما حكم ، ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجند من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك في الرأي كان باسم الوزارة اخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه » ..

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب في المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم... » وذكر أن يراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف: الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا في الرأي ، احتاج الى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة » . ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون أمراة ، « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الدمة ، وان لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم ( ٥٦ ) » .

وللماوردى ادراك غير ملتبس في ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ في هذين الأمرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين ان الأول بملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد ( أى الانفراد ) بتقليد الولاية وتسير الجيوش وتدير الحروب والتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الدمة منها ( الوزارة ) » . ورتب على هذه الفروق الأربعة في الولاية فروقا أربعة في شروط التولية ، فيشترط في وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمرى الحرب والخراج . ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ . وايضاها لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردى : « ان جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو انفراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما » كما لا يجوز تقليد أمامين ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين في ممارسة العمل ، ولكن في هذه الحالة اما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل . ١. ولاية عامة على إقليم محدد ) ؛ أو أن يكون عام العمل خاص النظر ( اختصاص نوعى محدد ) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير انهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان وائين على عاملين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما همت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر من الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينزل به أحد من الولاة ، واذا عزل وزير التفويض انزل به عمال التنفيذ ولم ينزل به عمال التفويض » . لأن عمال التنفيذ ثياب وعمال التفويض ولا » ( ٥٧ ) .

وامارة البلاد عند الماوردى على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة العامة تكون تفويضا من الخليفة للأمور في بلد معين ، فيكون الأمير عام النظر



خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير  
أرزاقهم .. والنظر في الاحكام وتقليد العضاء والاحكام .. وجباية الضرائب  
وفض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية  
الدين والذب عن الحرم .. اقامة المسجود ، والأمامة في الجمع .. وتسيير  
الحجيج ، واعتبارا بهذه السلطات يشترط في التقليد في الامارة العامة ،  
« الشروط المعتبرة في وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية  
في الامارة وعمومها في الوزارة » ..

وأما الامارة الخاصة ، فهي كحالة ان يكون الامير مقصور الامارة على  
تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له ان يتعرض للقضاء والاحكام  
ولا لجباية الخراج . ومادامت استبعدت من الامارة الخاصة سلطات القضاء  
والخراج ، فقد استبعدت من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية  
وهو شرط العلم . وفرق أيضا في امارة الجهاد بين الامارة العامة والامارة  
الخاصة (٥٨) .

### ★ ★ ★

ويظهر مما سبق ان الامام في نظر الفقه الاسلامي ، وان كان مقيما  
باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الاسلامي ، فان سلطانه  
داخل هذا الاطار العام من احكام الشريعة ، أي سلطته التقديرية ، لا يحددها  
حد من تنظيم دستوري أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكشف عن ضخامة  
هذا الأمر ، أن حدود سلطته السياسية والإدارية بالغة السعة والعموم ،  
وذلك في حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وأن شروط  
تول الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرد الماوردي بسلطان هو جماع سلطات الحكم  
كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتقنياد الولاية وتسيير الجيوش وتدبير الحروب  
والتصرف في المال العام قبضا وأداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو  
حتى هيئة واحدة في أي من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما  
قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردي لا يملكها اليوم  
وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده . وإذا كان  
لا يجوز للدمي أن يكون وزير تفويض ، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة  
التي صورها الماوردي . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد  
توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل  
الراحد ، وتتقاسمه مراحل حتى يتشأ كاملا منها جميعا ، كما تتبادل  
الرقابة فيما بينها على الأعمال ..

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الإدارية — لا الدستورية فقط —  
ان لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ تقه مجتمعة في يد فرد ما ،  
أو مرتبطة بتوافق العلم الفردي لوظف ما بالاحكام الشرعية وأمور الحرب

والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهياً للمدير بموجب علمه الفردي ، ولكنها تنهياً بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً ، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، اثبات أن ما يكله الماوردى لذي سلطة من السلطات ، قد صار اليوم مؤثلاً لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة مطلقة في تدبير أو تنفيذ ، أو على الأقل هذا هو المرجح . والسلطة تقيدها أحكام الدستور ، وفي نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة ، وفي نطاق هذه القوانين ، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفي الماه من الأمور ، لا تمارس سلطة فردية ، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسي أو حتى الإداري عبر قنوات متعددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانوناً . وإن صدر القرار بامضاء فردي بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا المضاء تنويهاً لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو في الغالب في الماه من الأمور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقول أن السلطة الفردية ، سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدعين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في الماه من الأمور .

وسلطة الامام التي صورها الماوردى فردية تماماً ، يبين من تحليل عناصرها التي ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وأنها في النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعي ، سواء كان تنفيذياً أو تشريعياً أو قضائياً .

وبالنسبة لوزير التفويض الذي خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد في المقدر تسمية أي من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . مادام لم يعد فرداً يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . فضلاً عن ذلك فإن الماوردى يرتب على الوضع القانوني لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الرأي الآن ، وإن تغير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابي ، لا يقتضي عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاقله ألا يكون ذمياً ، لم يعد هذا المنصب موجوداً لا في النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى في النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردي للعلمي أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي يبلغ معلومات للامام وينفذ لقراراته ، أي أنه « يؤدي إلى الخليفة ويؤدي عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردي أن يقتصر على هذه الوظيفة ، إنما يمكن أن يكون مشاركا في الرأي . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي أن يضاف إلى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض أضافة شرط الاسلام إليه . ووزير التنفيذ المشارك في الرأي هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره في مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأي في اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن إمارة البلاد .

أما عن جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردي لتقلدها ، الرجولة ببوغا وذكرية ، والحرية والاسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالاحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فإذا احاط علمه بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد في الدين ... وإذا اخل بها أو بشيء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتي ولا أن يقضى . . فاما ولاية من لا يقول بخير الواحد بغير جائزة (٥٦) » . وذكر من سلطات القاضي أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق والبيات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر في الاوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيتام واقامة الحدود ، والنظر في المصالح العامة من كف عن التعدي وغيره ، وتصفيح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه ، والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضي جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل في عموم ولايته أن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضي من أهلها ويصرفها في مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضي مختصا بأقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن البطل أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء إلى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجاري الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الإقليمي . ووفق ذلك وأهم منه في التمييز بين نظام القضاء الذي يصوره الماوردي والنظام الحالي ، أن استبدال في الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدال بنظام القاضي الفرد ، نظام القضاة المتعدون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون في نظر المنازعة الواحدة وإصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا إلا فيما ضؤل شأنه وتقه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضي ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الأعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضي اليوم مقيد في إجراءات نظره للدعوى وفي انفاذ الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم إجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضي في تصور الماوردي تدور في دائرة أوسع في اطار الشريعة الاسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي ، أي يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضي في النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فإن اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالاساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فإن ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر اسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهى الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات . وأنه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فإن فكر الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية .

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فإن حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم - وما تؤثر به في أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بالأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

أن كل ما ورد ذكره فيما سلف ، يتعلق بحوار فكري حول الحقوق والتواجبات . وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامي . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنه بذلك تتحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامي . وهذا أهم ما يؤثر فكرياً في بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبني بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر أن عقبة فكرية تعوق الوصول في هذا الأمر إلى المستوى المأمول . ومراجعة الأدبيات السابقة يوضح ذلك . وأن عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامي عن رأي الإسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محللاً لخلاف .. بل هي جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازاً منه بموقف الإسلام في إنسانيته . وقد سلفت الإشارة في فصل سابق . إلى ما بينه حسن البناء من أن الإسلام يلقي على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية . كما سلفت الإشارة في هذا الفصل إلى ما ذكره يوسف القرضاوي بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه : وأن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله ، وأن ليس المسلم مكلفاً بمحاسبة غير المسلمين .

على أنه بدت في الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزبون زى التيار الإسلامي ، بدت أمور واحداث مما ينكره الإسلام فكراً ومسلماً ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطن من عصمة الأئمة والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف أن يطمئن إلى نسبة هذه الممارسات إلى التيار الديني الإسلامي . ولم تتكشف أية مسئوليات محددة من أي من هذه الوقائع . على أن وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور إلى التيار الإسلامي السياسي . مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الاحداث بذلك .. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسي ، فعلاً وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فإن الإسلام يميز بين المعاهدين والحريين من أهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزاً واضحاً بين النصاري والمواطنين وبين غيرهم ، سواء في المواقف التاريخية أو الحالية . وهو تمييز يفتقد كثيراً فيما يكتب في الأدبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه إشاعة الكراهة تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخي . ولتزم الإشارة أيضاً إلى منهج الاستاذ الامام محمد عبده عندما

ذكر انه يتعين الا تعاسب جماعة من أبناء الوطن بفصل فرد فيها أو أفراد .  
انما يجب فرز الخيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضاً من  
الجماعات يستبد بها الفلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة  
الكراهة ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد في غير ميدانه ،  
وتوجيه للكراهة الى غير مستحقها ، وصرفها عن يستحقها من الأعداء  
الحقيقيين للوطن والاسلام . وشغل للناس بغير الحقيقي من الاخطار ، شغلا  
لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع  
خائفاً بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع ثان . ١٤٠٠هـ) ،  
مستهجناً نسبة أية شبهة في مسلك الاكثرية المسلمة تجاه الاقلية القبطية ،  
مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال « ان الموقف في مصر من جميع  
جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الآثار ، ان اضرار الاساءة الى هذا الوطن ،  
تلحق اول ما تلحق بالاكثرية فيه ، فهل بلغ الغباء من المسلمين في مصر ، ان  
يسيئوا الى وطنهم بأيديهم والى انفسهم بانفسهم . لا اظن فمازال في  
الرؤوس العقول » .

### ٣ - الموقف الفكرى للكنيسة

للمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية ، او وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الإشارة فى أكثر من موضع فى هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربية ، التى وفدت فى ركاب الغزوة الاستعمارية على مصر . ومن جهة أخرى ، سبقت الإشارة الى أنه فى مواجهة العدوان الصهيونى الاستعمارى ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة العربية المناهضة للصهيونية للاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الإشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامى والفرسمى قادر على الاسهام فى حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام فى ايضاح فكرة التميز والاستقلال - السياسى والاقتصادى - امستند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفى هذا السياق ، تجدر الإشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند الى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . والامر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف انديى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يسط غبطة الانبيا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « انا اقيهم » . لان وعد الله لهم كان مشروطا ،

وقد خالفوا شرطه وتقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبهم « على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » ، « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم وفعوا جميعا في عبادة الأصنام » .

لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدي . وقد أسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشروعهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم . أن مملكة اسرائيل في المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة : نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية مهتدة للمسيحية . فلما أنت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الانبا شنودة في مناسبة اخرى ، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وأن سيناء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لمزل ديني ، ويذكر أن فكرة العزل الديني قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الايمان ، واصبح الايمان في وقتنا الحاضر ، الايمان بوجود الله - اصبح الايمان بوجود الله في كل ركن من أركان الأرض ، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن أن نجتمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكي نضعهم في أرض معينة » . وأن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنون في الأرض كلها إلى أرض معينة » . كما أن الرجوع لا يصح أنه يتم بذراع بشري اعتمادا على دولة معينة ، والا يقول اليهود في أنفسهم أن أمريكا مثلا قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذي أرجعهم » . وذكر أنه لا توجد آية في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، « ولكن توجد آيات في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبي بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم إلى النهاية » ، وأن كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت في المسيحية ذات معنى سماوي . وقد انتهت اليهودية في نظر المسيحية كديانة وزالت كنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة في العهد القديم تشير إلى كيان شعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم ، لابد أن تفهم على أنها قد تمت في الماضي بمجيء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تفسر تعاليم المسيحية «



باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبيل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هي ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التي أباحت لهم في كل العصور ، أن يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . هذا هو سر عدائهم للمسيح والمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذي وقع عليهم عدلا في كل البلاد التي تمتدوا إليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم في سنة ٧٠ ميلادية » (٦٣) .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل أنها صاحبة الأرض المقدسة ، « أن الله الذي منحها تلك الأرض في وقت ما ، هو بعينه الله الذي طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصياتها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل منادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » .

فإذا سقط هذا الوصف ، تصبح فلسطين لعرب فلسطين سكانها الأصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بالآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتعمدة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية ، منذ إنشاء هذه الدولة في ١٩٤٨ ، إذ تمروا في ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة أن مداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية في القرن الأول وإلى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة . والمسيحي هو لليهودي العدو رقم ١ » (٦٤) .

ويذكر الانبا يواكيم أسقف القريّة ، أن اسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التي وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على ملهية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند إلى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف في وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطاني مع الصهيونية ، « أن المسيحي الذي يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم اسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود في الكتاب المقدس ، أنهم طاقوا عهد مع الله ، هو صوفون بأشنع الصفات من القسوة والصلف ، واتهم شعب متلهم وشعب فاسق زلن ، وشعب ترك عبادة الله هرازا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الافاعي ، أنتم من اب هو ابليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واسحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، واسلمهم الله لأيدي أعدائهم وشهنتهم في كل أرض لآبادتهم واقتنائهم ، فهي أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء (٦٥) .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل . أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة إسرائيل ، فإن الأنبا غريغوريوس قد تساءل عما إذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع إسرائيل ، وأجاب بقوله أن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، إنما تتحدث عن الحق الخاص ، إذ يتنازل المسيحي عن حقه من أجل سيادة المحبة والسلام ، ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا أنني جئت لأحمل سلافاً إلى الأرض ، ما جئت لأحمل سلافاً بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعاً ، لأنها ليست دفاعاً عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حتى أنا شخصياً ، بل حق بلادي ووطنى ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الأنبا شنودة « نحن نعلم أن اليهود لا يمكن أن يقتربوا إلى الله إلا إذا تحطموا » . لذلك أنا يؤمن إيماناً أكيداً من كل قلبي ، أن هزلاً للناس لا يمكن أن يدخلوا إلى الإيمان ، إلا إذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة في الحرب . وكشخص مسيحي أومن بامسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المدخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم . صدق المزبور عندما قال ( املاً وجوههم خزيًا فيطلبون اسمك يارب ) . ليس ما يمنع أذن أن يقيم لهم الرب سيف تاديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للأعداء من قبل . فنحن نصل أن يهزموا في الحروب لكي يخلصوا » (٦٧) .

★ ★ ★

وقد وقفت الكنيسة في الستينات ضد ما قررت بابوية روما من تبرئة لليهود من دم المسيح . ونشط في ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرقى ( الأنبا غريغوريوس فيما بعد ) . وكان هو على رأس الوفد القبطي المراقب في مجمع الفاتيكان الثاني في ديسمبر ١٩٦٣ . ومما ذكره في هذا الاجتماع أن الدين الإسلامي لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقد الالتقاء بين الإسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلاً على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله ما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونية ١٩٦٧ ، أعلنت الكنيسة القبطية موقفاً جهورياً ضد القرارات الإسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت في ذلك ببيان أصدره شيخ الأزهر والبطريرك (٦٩) . وأصدر بيت التكريس بحلوان كتباً ، ذكر به أن وراء زرع إسرائيل كنولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية ، لأن استخدام دولة « إسرائيل » لهذا الاسم الوارد في التوراة ، يستهدف افادتها بما أحيط به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود

انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعوتوا يهودا . ورغم أن اعانة اسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية « هو ضد الإيمان المسيحي » .

ثم أشار إلى الدور الذي اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح اسرائيل . عندما اصطلحت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح . واعطت بذلك الدول التي يهيمنها مناصرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين في اسرائيل عن تجني الكنيسة السابق » . وهذا موقف يراه الكتيب مدافا أمام الله وأمام العالم . « ولا يسعنا الآن إلا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » . ثم ذكر أنه « من المقطوع به أن هاتين الحكومتين ( بريطانيا وأمريكا ) لا يههما شيء في الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الاخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح . في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، واسرائيل تستند إلى الشيطان والباطل لا إلى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التي تساند العرب في حربهم ضد اسرائيل ، خلو الدوافع العربية من العداوة الدينية « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربي في ثورته ضد اسرائيل عامة . سواء من جهة قيامها أو ضد اطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الاراضي العربية . هو خلوه تماما من أي عداوة ضد الدين اليهودي . فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين . لا يحملون أي بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية في حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكونون الاحترام والتوقير العالي تكافه أسفار العهد القديم وأتبيائه وأشخاصه . . . . . وفي هذا يمتاز الضمير العربي عموما على الضمير الأوروبي الأمريكي الذي لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية . وتثيره اطماع استعمارية ومصالح ذاتية . . أن الضمير الانجلو أمريكي لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من المعصور الوسطى ، ولا تزال تتردد في جوانبه أصداء الحروب الصليبية » . وثاني تلك العوامل هو الحوافز الانسانية التي تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرود إلى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية القومية التي تفرض وجودها وتثير الطريق أمام العرب . وتستؤدي في حربها مع اسرائيل « إلى هدفها الايجابي المتمثل وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل . وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكري هنا موقف ديني لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله في أساسه الديني ، بالنسبة للكنيسة اشتهرت باستمساكها العنيد بتراتها الفكرية . وأن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الديني للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومي والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله في ذلك مثل موقفها الفكري

ذاته من هجافة الصليبيين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها  
الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضا أن مقتضى هذا الموقف  
الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار  
والصهيونية ، أن ينظر الى المصرية فى اطار الكيان العربى الاشمل ، حسبما سلف  
البيان فى فصل سابق . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى . وأن الحفاظ على  
المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى  
أننت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل  
الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد  
الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية  
الى أن تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع  
الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية  
على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يفيق  
عند ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر أنها محل لانكار الجادين  
وأن من يبدون المصرية الاقليمية إنما يصدر عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة  
أيضا . ومن جهة أخرى فإن محك جدارة أى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها  
على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه  
الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة . سيما أن كان هذا  
الغزو لا يتعاقب باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف  
المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، تفكيك قوى التماسك الحضارى  
للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد أنهارت من  
قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة  
الاسلامية .

### ★ ★ ★

على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من  
السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق .  
وما يتعين ابرازه بادىء ذى بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة  
لل قضايا الراهنة ، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة . إنما المهم هو  
الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبينها بين  
المواطنين وأن اختلفت ادبياتهم ، أما ما يتبغى الجذر منه ، فهو ان يقوم موقف  
سماوى يستقطب أهل دين ما ، لا يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم  
بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لأن - الصالح الخاص هنا صالح طائفى  
يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويضم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن

الكنيسة والوطن . فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند إلى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطاتها الروحية والسلطان الزمني . فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جندياً أو وزيراً أو ملكاً . لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحسرية كاملة في قيامهم بأعبائهم الوطنية . . . . . والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعاً اجتماعياً أو سياسياً » (٧١) .

وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى « لبنان الجريحة » إلى عنصري مصرنا الطيبة » ، يذكر أن « الطائفية كتكتل بشري ( بمعنى الانتماء ) امتدادها للوحيد بعد الاسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمنح الطائفية . أما الكنيسة فلتبقى إلى الأبد مكان انطلاق من العالم . مكان تنازل عن الذات . . »

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يباورها في دراسة شيقة (٧٢) ، قال « في الحقبة الحاضرة والمستقبلية : اعتقد أن هناك طريقين يتجاذبان اقبياط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب : طريق تشبه فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني . ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل ( حضارتنا المسيحية ) . ويرى عسداً الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الديني الذي يخشاه الأقباط ويرقبون حركته في حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكري متعاطفاً مع ما يسمى ( السلام مع إسرائيل ) ويرى فيه أيضاً قبولاً لمبدأ التعدد في الأديان ، ومن ثم يسمح بتفسيسات وتواجد التيار الديني المسيحي . ونلمس جميعاً كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقاً آخر ، يرى أن اضطهاد الأقباط كأقلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطاً ولينا - مرتبطاً باضطهاد المصريين جميعاً ، من منطلق أن التيارات الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالفرقة بين المسلمين والأقباط ، استمراراً لمبدأ الاستعمار القديم ( فرق تسد ) . ويرون أن إسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويناور لكي يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم ( شعب الله المختار ) ومن ثم فإن هذا التيار تبني الأفكار العلمانية والابتعاد عن أرقام الدين في شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبني الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . . على أن سيطرة الهيكل القيادي لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما تراه

في أمريكا اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فإن الإقباط كجزء من الشعب المصري لا بد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هي السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذي يتضمن عادة التعصب الديني . . .

والملاحظ أن الطريق الأول الذي أوضح منحه الفكري الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التي تواجه حركة الجامعة في مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو للقومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعوني الأبعد ، ويستقل من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هي في مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التي نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تناقله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصري الاقليمي والاتجاهين العربي والاسلامي . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ، دعوة كان من مؤيديها في الثلاثينات طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزي والدكتور لويس عوض ، وهريت بطرس غالي فيما نشره في ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية للعربية » (٧٣) ، وذكر فيه أن مصر تنتمي الى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع للشعوب الناطقة بالعربية في أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية في أمة أسبانية أو الانجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فإن الخطوة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع في السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسي واجتماعي ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه هتلر وأقباط شيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لغتات معينة في المجتمع .

وأما وجه الخطوة يتراعى في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفي توجه تيار قبطي بوصفه قبطيا الى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة في « ضعف الاسلام » ، وأن تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيارات الدينية المسيحية . وهذا التوصيف يوحي بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفي . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الإطار الوطني والقومي الذي يحكم مصالح الجماعة .

وعو توصيف بصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها . هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويتصل ، ويحذف من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويمارض ، كل ذلك يصنقه بمعيار وحيد هو المصالح الطائفي ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد أصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتابا عن الاقباط أسماه « الاقلية الوحيدة » . أصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكي والغربي عامة . ويتطوى الكتاب على دراسة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمة امكانية للتحريك أم لا . ويذكر أن القومية العربية التي يترنم بها نظام عبد الناصر ، لا تعنى على السنة المسلمين غير الاسلام فهي صنو له ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا في حلق القبط ، الذين يستشعرون روح الاخوان بغير جسد لهم (٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة ، اذ حلت مشاكلها مع كنيسة اليونان وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستنفذ جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم امثلة منها الاب مكاري السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريرك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الديني ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥) .

ويذكر أن البطريرك الانبا كيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان « السياسة جزء من وظيفته » ، فان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصندة الكهربائية الى العمل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة . وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط في الوظائف الكبرى وغيره ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبا في حالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والاضغوط المتعددة ضد الأقلية . وأنه يمكن في أي وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦) .

وذكر أن القبط باقائهم الروابط مع التيار الأساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية ، يجعون من الصعب على أي نظام مصري أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . ويقدّر ما تهتم للحكومة المصرية باللعاية الخارجية ، يجب على الاقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي فان خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط في أي اجتماع دولي ، وتصطبغ بالتغطية الصحفية المناسبة ، لقادرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صيحات القبط في بلده (٧٧) .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين التي أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعني « أن يستيقظ في الانسنان وعي استقلالي يجتسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته . . . » وتحت هذه الدوافع أما أن ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية والتعصب منذ ظهورهما في الطفل ، هما ملاذ للامن النفسى ، والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب ، يتناسب في عنفه وشدة ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الافراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياع الامان والسلام النفسى . . . ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادى في اثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى الخالص . . . . . (٧٨) »

وكتب موسى صبرى يعلق على ما نشر في بعض صحف الولايات المتحدة ممن أسموا « المصريون المسيحيون في لوس انجلوس . . . » عن التهويل للشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامى ضد الاقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد لا قبسط فى ارواحهم وعقيدتهم من اسوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « اننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية ، هم الذين يقودون ويشيرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن يقلع عن هذا الفئ ٠٠٠٠٠٠ ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى ، (٧٩) »

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفى يجد جذوره فى مشيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور فى الموقف الفكرى الدينى للاقباط . وأن الخبرة التاريخية الطويلة لاقباط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطى يعنى جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الاخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذه النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . أما عن اسرائيل ، فهي من هى فى نظر الفكر الدينى القبطى حسيما سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية اوضحه الانبا غريغوريوس فى قفزة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية .



ومن جهة أخرى ، فإنه في سياق الجدل مع هذا التيار المحيد للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الإشارة الى أنه حتى في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر أن التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الاقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان في الاقاليم المصرية المختلفة مما يساهم في ترجيح هذه الكفة في إقليم ما .

ونسبة السكان القبط في الاحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ١٠٢٪ من سكانها . وأكبر نسبة للاقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشكلون في صحة هذا الاحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الاقليلا (٨٠) . فإن ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفي ، فلا يبقى الا القول بأن الرقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفي الى موقف « ماروني » لا يبدو أن وطنيا مصرية الا ويتوقى الوصول اليه ، ويؤكد أن الطائفية تفضي في مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي فصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند قريقا وشكلا منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسي ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبي وأن طلال زائل . فلا ينبغي ربط المصائر به وفهم أواخر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم الى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصرية ولا صار فرنسيا ، وقد مات في السفينة بين الأرضين \* ، ترك مصر ولم يصل الى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا الى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديانة شعوبا واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار اليه فيما سبق ، قد فطن بحق الى أن أمريكا وانجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، فإن إيقار مسدود للمسلمين أمر لا يبدو قريبا الاحتمال من تلك الدول . وقد سبقنا الإشارة الى السياسة البريطانية في مصر

---

(\*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتي هذا الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمني الذي التزمته هذه الدراسة ، ليردات أمكن الاصح عنها في صدر الكتاب ، وهي تتبع بدور النشأة القومية في مصر التي انخرست بقوة محدد على وتصغيره للجيش .

في أواخر القرن التاسع عشر وما النزهة من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لخرجها للمظاهر أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر البعض من الأقباط ، والثاني ضاقت به بعثات التبشير . وقد يقف منيعهم في هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهضم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص ألا يتحسم الأمر لأي من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة .

### \*\*\*

أما بالنسبة للطريق الثاني الذي يتجاذب الأقباط ، ويرى أن « اضطهاد الأقباط كأقلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقي لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو أنه وصل إلى ما يسمى « اضطهادا » ولا مسمى كذلك إلا في سياق إثارة مغالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء » . جنبا إلى جنب مع أشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع . . . ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة . . . يمثلون ثقلا معنيا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددي ، . وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات ، وأن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة . . وهذه العبارة تعني أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلي أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبلي من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانتهم ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط في الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الأمر لدى طالبي مراعاة النسب العرقية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

وفي هذا السياق يمكن إيراد حديث للأب متى مسكين عن « الكنيسة وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنتهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التي يموج بها العالم كله ، إذا وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعاً أن ينسب ذلك إلى مسيحيته » ، « يلزم أن تثبت أي نوع من الاضطهاد نبوز ، لئلا تكون مجرد « حاكسات ، أو لئلا تكون مخطوعين تلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم

وعاقته ... ، ثم ذكر انواعا من الاضطهاد أساسها سوء الخلق أو القسوة أو غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الالم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعي وعدم الثقافة . دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التي يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين ، فهي التي تحدث بوحى التعصب المباشر ويسبب ضيق التفكير الديني ... » وهذا النوع من الاضطهاد الديني ، لا يحدث إلا في حالتين ، إذا كانت العقيدة الدينية تمثل إطارا محددا لشكل الدولة أو إذا كانت السلطة الكنيسة هي التي تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين (٨١) . كما ذكر أن التعصب الديني مصدره فقدان الحرية في الإيمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والانكماش (٨٢) .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم ( الأقباط ) كاقلية تعتبر من أخف المشاكل في المنطقة أو في العالم ، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية في مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض الأفراد الذي ولد ويولد باستمرار احساسهم كاقلية لها مشاكلها ... »

وهذا الطريق الآخر الذي يتجاذب الأقباط ، يصي أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية في إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة . ويرى في إسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو أن هذا الوعي قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للإسلام من دور في التصدي لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الديني القبطي من دور كذلك . لذلك « فإن هذا التيار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شئون الدنيا والسياسة » .

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقي مع سابقة في شدة القلق والحذر من الإسلام ، والرغبة في استبعاده سياسيا . ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعني استبعاد كل من الإسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها سيفه محايدة إزاء الديانتين ، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلي فقط . لأن المسيحية تبعد كعقيدة عن شئون السياسة ، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الإسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها ، وإبعاده عن ذلك مفقود له بعض جوهريه . وإذا كانت نشأت العلمانية في أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دثيوي للكنيسة يمثل تتوا في العقيدة نفسها .

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعايتها بأسس للعقيدة الدينية المسيحية في نظرهم ، وذلك في صراعها ضد البابوية . والفكر الديني القبطي لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقي فيما يعتبره صفة «

المسيحي الأول ، معطيا ما لله وما لقيصر لقيصر . روفلت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصري شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامي . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين . بل للطريق هو ايجاد صيغة المساواة والمشاركة في تحرير الجماعة الواحدة وتنهضتها ، والعمل على بحث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق أن الحذر من الاسلام السياسى أو كراهيته ، تيار مغترب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم أكثر من ابناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبد الناصر بالاخوان المسلمين فى ١٩٥٤ ، فشعروا بنوع من الامان ، ولكنه بلا حظ أن فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للاقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامى ليس مصدر الامن للأقلية الدينية غير المسلمة ، انما مصدر الامن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فإنه ينبغى الحذر من مقولة أن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفى اسلامية المسلم . لان وضع المسألة على هذا النحو يفيد مراعاة عقائديا ينبغى تحاشيه ، لما يترتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعلم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية للعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد ان نفى اسلامية المسلم ، أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى ، لن ينجح - ان نجح - الا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعوب بالانتماء . وهذا لن يتأتى الا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة الى نوع من القردة المهررة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القمعية وحسدها بنفى اسلامية المسلم ، ستتغى جحما وبالضرورة قبطية القبطى . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة ، لا مساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لا مشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر مستظلا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق

المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، واتزرع فى ارضى جاليات المهاجر . وأن استبقى هميزه بما انطبعت عليه تربيته الاولى فى بيئته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها . بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر .

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، ألم يفقد المقيمون فى بلادهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العنصرية والفنية بوصفهم من انجب أبناءهم . ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد .

وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرؤوس ، هل مستبفى للقبلى فى بلاده قبطية يطمئن اليها بضع الاسلام . ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفد الغزو الفرنجى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأتها ، أم رؤوا طمعة الرمح فى الصدور ، ورؤوا طوائف كاثوليكية وبروتستانتية تقتطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لاصدها ، كل ذلك فى قرن واحد . وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حينما ، حركة الاستقلال الوطنى المصرى وبعد محاسرتها للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبد الناصر .

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكائنها هى بين أهلها . ألم تفقد اليها فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتها فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفى المقابل ، الا نقرا مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريرك الاقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب ( عمرو ) الى عمال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطريرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمنا مطمئنا ويدير حال بيعته وصداقة طائفته .. » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه ( عمرو ) أكرمه ، وقال لأصحابه : ان فى جميع الكور التى ملكناها الى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا .. ثم التفت عمرو اليه وقال له : جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودير أحوالهم .. »

ويعلق الدكتور وليم قائل : كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحي والاسلام على أرض مصر . لم يكن مسحا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر . . كان أساس اللقاء احترام كل طرف لحقيقة الآخر ، ( ٨٢ ) . واذا كان هذا هو اللقاء الاول للاسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر . . فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .

### ★ ★ ★

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الاسلامية . ويشيع بين الاقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة الاسلامية مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، وأن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أي في المواطنة . وأن الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين في تقرير شئون بلادهم . وأن في الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود . وأن - أصحاب الدعوة للشريعة الاسلامية لا يظهر في فكرهم ومسلكتهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة في ظل الدولة القومية . ويغالي البعض متشبثا برفض النقاش أصلا في مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوها ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمي ، ومصدرا للصراع ولائحة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهية . بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة في وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب .

وقد أصاب الاب متى المسكين في قوله عن التعصب : لا علاج للتعصب الا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذي هو الله . . .

وغاية القول في هذا الموضوع في هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الاولى ترسم أساس وضع المسألة ، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتنبير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس في يده مسيف ولا خنجر ، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد - موقفه الانساني الحميم . وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير بطوة .

وبالنسبة للحذر من الشريعة الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . في صدد بيان الموقف الفكري

للتيار الاسلامي من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة .. وفي البداية ينبغي تقرير ان من حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب - رحمه الله - ليست نقطة خلاف بين الاقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومي عامة والتيار للديني السياسي . وعلى هذه الأرض الغسيحة تجد الحل .

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا يتفرد الاقباط بوضوح خاص فيه .  
وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في اطاره .  
ولا وجه لتكرار ما سبقته الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفي الذي يخالي في رفض الشريعة الاسلامية ، او رفض أي اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية او القومية او الداخلية . ويصدر في رفضه أو في دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فان هذا الموقف أيضا سبقته مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار .

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الاغلبية في التقرير ، وأي دعوة تنقلص في اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للامور والاشياء في اطار ما تريد تشييته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أي دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة الذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية .  
وقد أشير من قبل في الفصل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبي للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيل الاقلية الدينية الى اقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول - على عكس الاكليات السياسية - الى أغلبية .

وهنا يتعين الاشارة الى امرين أساسيين ، أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر الا حقه في المساواة والمشاركة ، وأي مواطن لا يملك لاختيه الا ضمان هذا الحق ، وأي مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادامنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من امور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهي أمور شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والامر الثاني أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجري هنا ترجيحاً لنظام قانوني أكثر اتصالاً بالبيئة وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجري ترجيحاً لنظام قانوني لائني وقد ، وتقرر ، وكان غريباً عن نظم المعاملات المعمول بها . ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاحة ، لا وجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، لجرد أن الاقلية الدينية تأتي ذلك على الاغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازي نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الأب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعَت الكنيسة إلى السلطان الزمني « وزاغت وراء أموال الأغنياء وارتفعت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جديّة وعنفية للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن » . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية . وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب «الدستوقلية» أي تعاليم الرسل ، « وأوّل كل شيء تلتزم الدستوقلية بالمنهج المسيحي الذي يمتنع عن سن تنظيم وضعي للمجتمع ، تقوم على تنفيذ سلطة زمنية . أنها تجعل السلطان المسيحي في المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج » . « في كل هذا تحفظ الدستوقلية للكنيسة طابعها الروحي . نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله » (٨٥) . كما ذكر في دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأب أناسيوس خايط الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا . وليس لك أن تقوم بعمل كنسي » .

ويذكر البر لحام « ليس في الانجيل تعليم سياسي أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية » . أن السيد المسيح « خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله » فهو لم يحاول أن يؤسس دولة . ولا حاول إعطاء الدولة القائمة نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة » (٨٧) .

وقد سبقَت الإشارة في الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافي للفكر المسيحي كما تتصوره في هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسي المصري ، الذي تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذي ألفه الشيخ الصفي أبي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادي ، والمعروف باسم المجموع



الصفوى . وقد تضمن جزئين ، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أى العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات .

وقد صرح فى مقدمة الكتاب أن القصد من ايراده هو تسجيل ، الحكم على الحكام ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات فى هذا المجال - ثم ذكر المبدأ المسيحى الاساسى « ولا كان القصد الاهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الامور السياسية فى الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى احكام المقارضات والمشاركات .. وما ينتهاهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم معاملات .. » ثم اورد ماخذ احكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل .

وذكر ابن العسال عن ماخذ احكام المعاملات أن غالبه ماخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من احكام التوراة (٨٨) . وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين ما لله وما لقىصر .

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الاسلامى ومناهج فقهاءه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس . والفرض والندب . وهو فى الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد فى وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الاسلامى عن « الاحكام السلطانية » وعن الولايات .

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الاصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الاسلامى عن دلالات المنص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الأمر يحتاج الى فصل بحث يثبت فى تفصيل احكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى .

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقربه يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيبة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع آتى الزانى فضلا عن التعويض . ومن يخطف امرأة بصلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع آتفه .

ومن العقوبات أيضا الضرب والتفى - وبالنسبة للسرقه ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والتفى مع التعويض ( أى الغرامة ) - ومن يسرق بعصابة نقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر وفى السرقة على دفعات ( أى حالة التكرار ) وفى تزيف العملة - ومن القى نارا فى مدينة أو قرية يحرق - وأتارة الشغب بعد سابقة الاقذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى التفى .

ومن ذلك يبين ان العقوبات التى وردت فى الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف - ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه وإيسر دلالات ذلك أن الإيمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب - ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الإسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعى نعيًا مبناه مسيحية المسيحي أو يهودية اليهودى - وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدنى ، لا ينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسنوب ، ولا يختص به مسيحي لوصف دينى يتصف به - ولا يحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

### ★ ★ ★

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات ، ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهر فى إيضاح هذه الدلالة - وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقها فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا - وإذا كانت حسب استقرار أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الإسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان - ومع تقدير تجديد الاجتهاد فيه وتفتح على العادات والاعراف قديما ، وإمكان ذلك حديثا - أن كان كذلك ، فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى ، مادام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة - ولا يظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى - بل لعله يكون إليه أقرب لأنه يشكل جزءا من تاريخه القومى ، مصرىا كان هذا التاريخ أو عربيا - ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوعبه من العادات والاعراف ، فى كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا ، (٨٩) .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن يونانبرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى ، فعارضه أعضاء

الديوان بالاجماع » بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا (٨٩) .

وذكر بيولا كافريللي . رجل القانون الايطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر . » يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية ، (٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهى القوانين الفرنسية ( اللاتينية ) والانجليزية ( السكسونية ) والالمانية ( الجرمانية ) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجاء اعلمه الوضعى المصرى المحدثين من الشريعة الاسلامية . وعن نظرهم اليها لا من حيث المصدر الدينى . ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية . فإن ذلك يتراءى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولا أن نمصر الفقه . فنجعله فقها مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا » . ففقهاءنا حتى اليوم لا يزال هو أيضا . يحتله الاجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنقا من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « أنى لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحى الهامه » . فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام . يلتقى عندهما الشرق والاسلام . . . حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا . هذه هى الشريعة الاسلامية . لو وطئت أكتافها وعبرت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفع روح الاستقلال فى فقهاءنا وفى قضائنا وفى تشريعنا » (٩١) .

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الاسلامية . عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح . من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى القانونى . وفى الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبهى صورته . ولا تزال آثار هذا تمسنى وحاجات العصر » (٩٥) .

وفى ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته . وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراة عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الاسلامية كنوزا من الافكار والآراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها . يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التى تحكمها جميعا . . » . ثم أن الفقه الاسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة ، وساد فى مختلف الاقطار التى

جمعتها المدنية العربية ، تلك للندية التي تركت آثارا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون ، فليس غريبا اذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صورته ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يلمح الشرق من التراث العلمي ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث ... عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر احياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله في بلاد كانت عهدا له ومرتما » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديما وحديثا - في اثبات أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الاساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات (٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤) .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة « البلاد العربية في ابان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملا لمختلف نواحي الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فاذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصلية ، تعين علينا الرجوع الى هذا ينبوع ، لنفترق منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » (٩٥) .

### ★ ★ ★

للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه النقطة . أي صلة التراث الإسلامي بالتميز القومي لمصر والعرب . ولغيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الإسلامي السياسي المعروف . مثل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلمانية الذي يدعو له البعض كملاذج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضي اليه هذا العلاج من نفى للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فاجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الديني وإنما هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الديني أو المنهج العلماني .. وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التفكير للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كثرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية ... » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الإسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيل وجه العلاقة . وإن « غيرنا من الدولات يستطيع أن يكتفى بصلح هنا

وهناك على منارية للمنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم ترقف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم ، فهي كأن لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » . « ان الاسلام في أوطاننا معين عظيم وعظيم أمس واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة » (٩٦) . وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب . والزاعم أن لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسير في دروب الغرب » . « وهؤلاء يقفون ضد بعث الاسلام السياسي » وهم في الواقع عملاء خطساريون للغرب » (٩٧) .

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربية . ان الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصلح مع الاعداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادئ القومية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي » . ليست مهمة تعريب الجماهير . بمعنى السعي الجاد لاجراجها من اسلاميتها » . الا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، اما لكره دفين في نفوسهم لثورة نفسها ، واما لتأثيرهم سفاقة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الاحلاف الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربية والاستعمار في وقت ما ، لم تكن تأمرا على القومية فقط ، بل كانت تأمرا على الاسلام ، بسلبه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الاحلاف حتى القومية وحتى الاسلام ، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي (٩٨) . ويذكر الاستاذ محمود حداد . أنه اذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الاسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي . فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه التقدمي أحيانا أخرى . وأنه ينتق في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخريين . « أن العدا للاسلام هو عدا للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التي في كنفها تولد الثورة » (٩٩) .

وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي ثبتت أسسونه امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى في ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والسجود

يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة يؤديها • ومن جهة ثانية يبرز قوة وطنيه قادرة على البذل والعطاء في مواجهه مشاكل كتيفه محدقه ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحققة . في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر .

ومن جهة أخرى فان العنصر الذي يثيره في النفوس والضماير ، قادر على زرع الانتماء وانكار الذات ، في ظروف ييمو فيها خطر ما يواجه الرجال . هو ما اعتري انتماءهم الوطني والقومي والحضاري والفكري ، ما اعتري ذلك من خلل وخفوت ، وما اعتري توجهاتهم من شعور بالضسياع ومن الهرولة وراء الحسيات • وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعي ، وتنكرنا لكل ما في ماضينا ، وصار الماضي متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل في نماذج الحضارة الغربية • صار الماضي بكل شخوصه ورموزه مجالا للهزؤ والسخرية ، يفترس نهشا بالانياب والاطلاف ، فعل الكلاب بالجيف • ومع هذا الهمم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضاري ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد •

صارت الحقيقة لا في حضارة الغرب فقط ، ولكن في شخوص هذه الحضارة ورموزها وفي أي مظهر من مظاهرها • وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة في أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة قاتية ، ولم يعد للبعض حاجة حتى الى أن يبني لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك في المهجر • لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهي أن ينقله الى قومه • بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمي له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمي بتميزه •

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوي للقتال، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته • وكذلك الحال بالنسبة لاي مهني أو عامل، ان افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها في نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا انا كانت ملكاته وكفائاته • حتى التعليم صار من أهم اهدافه لابناء الوطن وتقويم الجماعة ودفن المضار عنها ، بل صار هدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل في أي مكان ، أي تمكنه من الهجرة الى خدمة الآخرين من أي حناعة • وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، تربي للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمي • وصار مثل النجاح الذي يقدم للناشئة من ابنائنا ، لا من بني حجرة في بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته في مؤسسات المهاجر • وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبني على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفائاتنا بالخارج • صار الشاطئ الآخر ، شاطئ الغربة هو الأمل والحلم ، وما في شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ معقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لا لشيء الآخرين ، وإذا كان التقليد هو الغاية الهدف ، فلما لا ينهب الانسان الى الاصل ويترك أرض الخرائب والتقليد •

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى . عن التحرر والاستقلال والتصر واليزيمة . يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادي المشيع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك القرينة . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرها ، تتوارى على الالسن خجلا ، وتتبعج القيمة المادية المتبدلة للعائد الحى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . ولكنها صارت ذات معنى ملمى ، يتروسم فى المآكل والمشرب والملبس والمسكن . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم النورية . بحسبانه درع التحرر والاستقلال ، صار البيض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقته وصرفا لها فى اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال . الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان ، وأكليباه ما كنت احسب أنك تباع ، ليشرى القوم بثمانك لبناء .

أقول ، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، إلا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية ، والإحقاق فى المشاركة والا المودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لآخيه ولا لنفسه . وليس من عاصم إلا الانماء وانكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبطية القبطى معا ، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

أن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من أوضاع المواطنة . وتقرير المساواة حل دستوى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الاهداف العليا للمجتمع . فى تصديده لأعدائه وفى تحقيقه لنهضته ، فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأدنان فى اطار المواطنة . والتاريخ القبطى يمثل حقيقه من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد ما يتنافى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثا: أثنا سيوس ، ومن حركات شعبه معجبة هم مصدر فخر واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن فى هذا كله لا نبني شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، إنما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبوده قبلنا . وليس، إلا أن تجرى الممارسة قديما على متواليها . وجريان تحقيق الفكرة يفتذبها ويستقبها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قوله الشيخ البنا أن الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » . وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الاسلامة ! عربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى

وما فيه من مجد وعزة • وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا والا يسمحوا لافراد يتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها •

لم تبين وحدة مصر في ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب • بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية • ونحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود • وجود حي قوى • وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في الوطن ، والتواد والتحاب في العيش • وانتزاور في الدبر ، والتجاور في القبور •

بسم بحمد الله رب العالمين ،،،

**طارق البشرى**



## المراجع

- (١) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية ، أبو الأعلام المودودي ، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، ص ١ - ١٦ .
- (٢) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جئت على معنا ، ص ٥٩ ، ٦٢ - ٦٣ .
- (٣) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٥٩ .
- (٤) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٢٨ .
- (٥) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١ .
- (٦) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٧) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الثاني ، الحل الإسلامي لربطه وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٨) من هنا تعلم ، الشيخ محمد الفزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٥ .
- (٩) من هنا تعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (١٠) من هنا تعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- (١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البحث المرمي ، الشيخ محمد الفزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ - ١٢ .
- (١٢) حقيقة القومية العربية .. المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٢ .
- (١٣) حتمية الحل الإسلامي .. المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ .
- (١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ - ٦٦ .
- (١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عثمان ، ص ١٢٥ - ١٢٧ . ( وهو كتاب لم يتح لي قراءته كاملاً ، وقد أرسل لي صديق هذا الفصل منه من الكويت بصوراً ) .

- (١٦) حوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ - ١٦ .
- (١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٦ - ٧٠ .
- (١٨) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٤٠ - ٤٣ ، ٥٢ ، ٦٠ - ٨١ - ٨٦ .
- (١٩) من أين تبدأ ( رد على كتاب من هنا تبدأ وكتاب من هنا تعلم ) والشيخ عبد المتعال الصبيحي ص ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٢٠) من أين تبدأ ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ النزال في الرأي الذي ينقله ، إلى كتاب د. علي حسني الخربوطلي « القومية العربية من النهر إلى الظهر » وال د. عبد الرحمن البزاز ، وإلى الأساتذة أحمد بهاء الدين ولطفي الخولي ومحمد مندور وأنيس منصور .
- (٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ .
- (٢٣) المروية أولا ، سلطان المصري ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٤) محاضرات عن القومية العربية .. تاريخها وقوامها ورمائها ، الأمير مصطفى الشهابي ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٢٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .
- (٢٥) القومية العربية .. فكرتها .. تطورها .. نتائجها ، الدكتور مجازم زكي تسييه ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (٢٦) منهاج لمحصل لدوسى الدوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غريال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .
- (٢٧) الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، طارق البشري ، الهيئة العامة للكتاب العربي ١٩٧٢ ، ص ٢٣٢ - ٢٥٣ .
- (٢٨) القومية العربية ودور التربية في تحقيقها ، الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكتاب العربي ١٩٦٧ ، ص ٣٧ - ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ - ٤١ .
- (٢٩) القومية العربية ودور .. المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ - ٧٧ .
- (٣٠) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ - ٤٧ .
- (٣١) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (٣٢) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
- (٣٣) في ظلال القرآن ، سيد قطب ، للجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤ .
- (٣٤) خالد د قبل كفتي أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها ، الدكتور محمد فتحي عثمان ، مجلة للعلم للعصر ، العدد الحادي عشر ( يولية - سبتمبر ١٩٧٧ ) ، ص ٨٥ - ٨٧ .

- (٣٥) م.م. « قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر » ، د. محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس ( أبريل - يولية ١٩٧٦ ) ، ص ١٠٧ - ١١٢ .
- (٣٦) انصاف والتسامح بين المسيحية والاسلام ، الشيخ محمد الفزالي ، ص ٤٠ - ٤٢ ، ٧١ ، ٧٧ .
- (٣٧) من هنا تعلم .. المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ .
- (٣٨) انصاف والتسامح .. المرجع السابق ، ص ٤٨ ، ٥٤ - ٥٥ ، ٥٧ .
- (٣٩) من هنا تعلم .. المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٣ .
- (٤٠) حركة الاسلام والراسخون ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥٦ الطبعة الاولى ، ص ١١٤ - ١١٨ .
- (٤١) شبهات حول الاسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ - ١٨٢ .
- (٤٢) غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧ ، ٩ - ٢١ .
- (٤٣) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
- (٤٤) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٥٢ .
- (٤٥) حتمية الحل الاسلامي .. الجزء الثاني .. المرجع السابق ، ص ٧٨ .
- (٤٦) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .
- (٤٧) من أين تبدأ .. المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
- (٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .
- (٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٢٦ - ١٢٣ .
- (٥٠) أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث .. مظاهرها - اسبابها - علاجها . الدكتور عبد الحميد متولي الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .
- (٥١) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ١٢ - ١١٤ .
- (٥٢) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ ، ١٦٣ - ١٦٥ أنظر أيضا تعليق الدكتور محمد فتحي عثمان على هذا الكتاب في مجلة المسلم المعاصر - العدد الخامس ( يناير مارس ١٩٧٦ ) ص ١٢٧ .. الخ .
- (٥٣) بحوث اسلامية ، الدكتور عبد الحميد متولي ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثاني عن الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣٦ - ٤٨ .
- يراجع أيضا كتاب « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » مع المقارنة بملابدي الدستورية الحديثة ، للدكتور متولي أيضا ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ - ٤٠٦ . وفيه بعض التفصيل حول تغير الفتوى بتغير الظروف .
- (٥٤) ماركسية القرن العشرين ، روجيه جارودي ، ترجمة فزيلة الحكيم ، دار الآداب ببيروت ١٩٦٧ - ص ٥٩ .
- (٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تاليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب

البصري الناصري ، راجية الدكتور محمد فهمي السرجاني مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ .. الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٦٠) أحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .

(٦١) إسرائيل في رأي المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، بدار ثقافة الصفيين في ٢٦ يولية ١٩٦٦ ، ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ - ٢٧ ، ٤٧ ، ٧٧ .

(٦٢) المسيحية وإسرائيل ، كلمة البابا شنودة في ثقافة الصفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .

(٦٣) إسرائيل في الميزان من منظور مسيحي ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم إسرائيل السببية .. الكنيسة وحقوق شعب فلسطين .. الرد على مزاعم إسرائيل السببية ، الانبا غريغوريوس اسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي - القاهرة في أكتوبر ١٩٧٣ ( ونشرت في صحيفة الأوار البيروتية في ١٣ تشرين الثاني ١٩٧٤ ) .

(٦٥) إسرائيل حقيقتها ومستقبلها ، الانبا يؤانس اسقف كرمي الغربية ، محاضرة القاها في ٢٢ أكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ .. الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم إسرائيل .. المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٦٧) الكنيسة في رأي المسحة .. المرجع السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٦٨) وثائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، بقلم الانبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ، أكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ - ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ .. المرجع السابق .

(٧٠) ما وراء خط النار .. القوى السنوية والالهامات المنبعثة من الحركة الأخيرة ، بت التكريس بحلول ، يولية ١٩٦٧ ، ص ٥ ، ٧ ، ١٢ ، ١٦ - ٢٥ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متى المسكين ( دبر القديس أنبا مقار - بوية شيهيت ) ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .

(٧٢) مقال ، موقع أقباط مصر على الساحة السياسية ، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٧٣) مقال ، موقع الشخصية المصرية من القومية العربية ، الأستاذ هريث بطرس - غال ، مجلة السياسة الدولية القاهرية ، العدد ٣١ ، في أبريل ١٩٧٤ .

A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edward Waken, (٧٤)  
New York 1963, p. 75, 80.

A Lonely Minority, pp. 116, 117, 123. (٧٥)

A Lonely Minority, p. 129. (٧٦)

A Lonely Minority, pp. 172. (٧٧)

(٧٨) الطائفة والتعصب ، الأب متى المسكين ( دير القديس أنبا مقار - بركة شيهيت ) ،  
فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ - ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، مقال الأستاذ موسى صبرى ، ١٢ أبريل ١٩٨٠ .

(٨٠) تراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة إليه ، وقد ذكر أن بعض الفلاة من القبط  
يقدر عند الأقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم في هذا التقدير ، أن هذا الرقم  
ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة ، فبدأ  
لهؤلاء أن كلمة كارتر صليح سنفا لاحياء . ويذكر الدكتور ميلاد أن ظمت محاولة من جانب  
بعض الأقباط لأجراء احياء للقبط ، ردا على الاحياء الرسمى ، ولكن المحاولة لم يكتب لها  
الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين للرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ - ٦٢ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، ص ٦٢ - ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ،  
ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، ( من « الكنيسة والدولة » سبق  
نشرها في ١٩٦٣ ) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ - ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) المستولية .. تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان فلاة ،  
الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٨٦) حوار بين الأديان .. المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة في المسيحية والإسلام ، محاضرات الندوة ، السنة المشروقة النشرة ١١ - ١٢ ،  
بيروت ١٩٦٦ ، ( دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر ) ، مقال « العدالة السياسية  
في المسيحية » ، البر لحام .

(٨٨) المجموع الصلوى .. كتاب الفرائض الذى جمعه الشيخ الصلى العالم ابن السال ،  
اعنى بشرد وشرح مولده واضافة تعليقات عليه القبط الى وحدة مولده جرجس فيلوثاوس عيسى ،  
الطبعة الاولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ،  
كتاب الهلال ابريل ١٩٦٦ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو تفكير جديد للمعاملات والقوانين .. من الفقه الإسلامى ، عبد الحليم الجندي ،  
طبعة ١٩٧٣ ، ص ٧٦ ( خلا عن مجلة مصر العصرية السنة الثانية عشر من ١٩٨٠ ) .

(٩١) نظرية الفقه ، الدكتور عبد الرازق السنهورى ، طبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

المسلمون والأقباط - ٧٥٥

- (٩٢) نمو قلبي جديد .. المرجع السابق ، ص ٦٠ - ٩١ .
- (٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة ( نوقشت في ٢٤ مايو ١٩٣٦ ) ص ٥٩ ، ٦٧ .
- (٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .
- (٩٥) الاتجاهاات التشريعية في قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة . معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .
- (٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادي الثقافي العربي ببيروت ، نيسان ( أبريل ) ١٩٧٣ .
- (٩٧) مقال « النهضة الحضارية : الدكتور أنور عبد الملك » ، مجلة قضايا عربية ببيروت ، أبريل ١٩٧٤ .
- مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .
- (٩٨) مقال « الإسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منج الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
- (٩٩) مقال « الإسلام والخصوصية الحضارية العربية .. والاستثمار الثقافي » ، الأستاذ محمود حداد ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .

# الفهرس

٣	مقدمة
٧	القرن التاسع عشر
٩	الدولة الحديثة
١٣	بداية التمصر
١٦	حدود التمصر
٢٣	معضلة الجامعة السياسية
٢٨	نمو حركة التمصر
٣٣	الكنيسة القبطية
٣٨	حركة الامتراج
٤٠	المسلمون والاقباط
٤٤	الفكر القومي
٤٦	الثورة المصرية
٥١	المراجع
٥٧	بدايات القرن العشرين
٥٩	الشسقاق
٦٥	انصار التضامن

٦٨	• • • • •	اغتيال بطرس غالى
٦٩	• • • • •	نحو المؤتمر القبطى
٨٩	• • • • •	المؤتمر المصرى الاسلامى
١٠٥	• • • • •	المراجع
١٠٧	• • • • •	السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية
١٢٨	• • • • •	الانجليز وثورة ١٩١٩
١٣١	• • • • •	المراجع
١٣٣	• • • • •	ثورة ١٩١٩
١٣٨	• • • • •	الثورة بأقلام معاصريها
١٣٩	• • • • •	رد الثورة على دعاوى الانجليز
١٤٣	• • • • •	التكوين الوطنى للجمعية المصرية
١٤٦	• • • • •	الجهد المنظم الواعى للوفد المصرى
١٥٣	• • • • •	تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة
١٥٧	• • • • •	سياسة احياء الذاتية القبطية
١٦٣	• • • • •	المراجع
١٦٧	• • • • •	دستور ١٩٢٣
١٦٩	• • • • •	تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات
١٨٧	• • • • •	دور الوفد المصرى
١٩٣	• • • • •	المراجع
١٩٧	• • • • •	المجالس النيابية
٢٠٩	• • • • •	موقف الاحرار الدستوريين
٢١٦	• • • • •	دور الوفد
٢٢٩	• • • • •	المراجع
٢٣٣	• • • • •	الجهاز الادارى
٢٣٥	• • • • •	النظام القديم
٢٣٧	• • • • •	مشاكل الانتقال الاجتماعية
٢٤٠	• • • • •	التكوين السياسى
٢٥١	• • • • •	الموظفون بعد الاستقلال



٢٥٧	دور الوفد .
٢٦٤	مدرسة الصيارفة
٢٦٧	التعليم . . .
٢٧٤	أحداث متفرقة
٢٧٧	من عوامل التفرقة
٢٨٢	المراجع
٢٨٩	الملك والخلافة الإسلامية
٢٩٨	حكومة الوفد والخلافة
٣٠٢	حزب الملك والاحرار
٣٠٦	كتاب على عبد الرازق
٣١٠	الوفد والكتف
٣١٤	ائتلاف الوفد والاحرار
٣١٥	عودة الملك والخلافة
٣١٧	رجال الدين وانحلافة
٣٢١	مؤتمر الخلافة
٣٢٥	المراجع
٣٣١	الازهر بين القصر والحركة الديمقراطية
٣٣٥	بداية المشكلة
٣٣٩	ثورة سنة ١٩١٩
٣٤١	حكومة الوفد
٣٤٦	حكومة الملك
٣٥٠	الائتلاف الديمقراطي
٣٥٨	رد الازهرين
٣٦١	الازهر يتبع الوزارة
٣٦٦	مشيخة المراغى الأولى
٣٧١	الازهر يرتد للملك ( الظواهرى )
٣٧٨	مشيخة المراغى الثانية
٣٨٢	المراجع

٢٨٩	• • • • •	الكنيسة القبطية والصراع السياسى
٤٥٩	• • • • •	المراجع
٤٦٩	• • • • •	الحركات الشعبية فى الثلاثينات
٤٧١	• • • • •	حركة التبشير
٤٧٣	• • • • •	مؤتمر ادنبرة
٤٧٥	• • • • •	بعد الحرب الاولى
٤٧٨	• • • • •	حصيلة الهجوم
٤٨٠	• • • • •	ردود الفعل
٤٨٢	• • • • •	الهجوم فى مصر
٤٩١	• • • • •	الاخوان المسلمون
٤٩٦	• • • • •	ظهور الاخوان
٤٩٩	• • • • •	الجامعة السياسية
٥٠٤	• • • • •	النظام التشريعى
٥١٢	• • • • •	الموقف من الاقلية
٥١٧	• • • • •	مصر الفتاة
٥٢٢	• • • • •	الدين والسلوك والوطن
٥٢٥	• • • • •	الاقباط فى مصر الفتاة
٥٢٩	• • • • •	التصعيد الاسلامى
٥٣٨	• • • • •	الحزب الوطنى الاسلامى
٥٤٢	• • • • •	المراجع
٥٥١	• • • • •	معاهدة سنة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر
٥٥٩	• • • • •	خطة ضرب الوفد
٥٦١	• • • • •	المرامى والازهر
٥٦٤	• • • • •	الاحرار الدستوريون والسعديون
٥٦٤	• • • • •	مصر الفتاة
٥٧٢	• • • • •	الاخوان المسلمون
٥٧٥	• • • • •	ردود الوفد
٥٧٨	• • • • •	الطائفة والمواطنة

٥٨٥	انشقاق مكرم وحزب الكتلة
٥٩٣	المراجع
٥٩٩	الأربعينات وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية
٦٠٤	الصهيونية ومصر
٦٠٩	المصرية المتتمة
٦١١	الإسلام والانتماء الأشمل
٦١٣	المصرية ومخاطر العزلة
٦١٥	مصر وفلسطين
٦١٩	حرب فلسطين
٦٢١	التحرر في إطار الحركة العربية
٦٢٣	مصر العربية
٦٢٧	المراجع
٦٢٩	الحركة الشيوعية
٦٤١	الاجانب والسياسة المصرية
٦٤٨	التنظيمات الهامة
٦٥١	معركة التمييز
٦٥٧	فلسطين
٦٦٩	المراجع
٦٧٣	ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢
٦٧٩	ماذا بعد
٦٨٥	المفهوم الجامعي
٧٠٢	مبدأ المواطنة
٧٢٥	الموقف الفكرى للكنيسة
٧٥١	المراجع



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨١/٧٤٦٣  

---

ISBN ١٧٧ . ٧٣٤٥ ٢١







